الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الاسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني ✱ من السفر الثالث

الطبعة الثالثة
١٩٨١

دار احياء التراث العربي
بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف السابع من السفر الثالث

فى انه تعالى متكلم ـ والمعارف التى سنخ لنا فى تحقيق الكلام والكتاب، والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام ، وفيه فصول.

الفصل (١)

فى تحصيل مفهوم التكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة (١) نفسية مؤثرة (٢) ، لانه مشتق من الكلم

---

(١) الاضافة بيانية ، هذا فى المتكلم الامكانى غنى عن البيان . و اما فى المتكلم الوجوبى فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية ،وتكلمه صفة نفسية اى نفس ذاته المتعالية ، مؤثرة لان جميع الكلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربة عن الضمير الذى هو غيب الغيوب . ومن قال : «تكلمه خالقيته للكلام» ان اراد هذا الاعراب، وبالكلام : العقول التى هى الكلمات التامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام النفسى اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها . وكذا قول القائل :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما　　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا ـ س قده

(٢) المراد بكونه مصدر صفة كذا كونه منشأ ومحتدا لها كما سنشير اليه . و قوله : «لانه مشتق من الكلم وهو الجرح» استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه وهو استدلال أدبي لا يعبأ به فى الابحاث البرهانية وفي قوله : « صفة نفسية مؤثرة » اشارة الى ارجاع معنى الكلام ـ وهو بظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات ـ الى الصفة الذاتية التى هى عين ←

و هو الجرح ، وفائدته الاعلام والاظهار (١) فمن قال : ان الكلام صفة المتكلم

← الذات ، وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه مافي ضميره ، فيرجع بالحقيقة الى الحيثية الذاتية التى هى القدرة وهي عين الذات .

لكن فيه ان ذلك مما لا يختص بصفة التكلم و حدها بل يجرى فى جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمغفرة و غيرها ، فان الفعل بما انه فعل لما كان صدوره عن خصوصية خاصة في ذات الفاعل ـ وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة و الرقيقة ـ كان من الجائز ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما في ذاته من الخصوصية غير الخارجة من ذاته ، فتكون الصفة غير خارجة عن الذات كالخالق والرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق والرزق ، وان تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعة عن الفاعل في مقام الفعل ، زائدة على ذاته .

فالحق قصر الصفات الذاتية الثبوتية فى الحياة والقدرة والعلم ، واليه يرجع السمع والبصر ، وعد سائر الصفات صفات فعلية ، ثم بيان رجوعها جميعا الى الصفات الذاتية بارجاع معانيها الى حيثية الصدور كما تقدم . ط مدظله

(١) الكلام الذى عندنا من الامور الاعتبارية التي دعت الى اعتبارها الحاجة الاجتماعية ، فان المجتمعين من الانسان فى حاجة اضطرارية الى اعلام بعضهم لبعض مافي ضميره ، و لوفرضنا انسانا عاش عيشة انفرادية لم يحس الى التكلم حاجة ولا تكلم البتة ، وكذلك ايضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الا صوات المفهمة لمقاصده في الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية فى سفاد اوافراخ اوتربية افراخ اودفاع اوغير ذلك .

وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما فى الضمير ـ على ما يعطيه التدبر فى حال الحيوان ـ باراءة نفس الشيء اوالفعل المقصود اعلامه كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة بمرئى من افراخها فتتبعها الافراخ فى الالتقاط ، ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصرت على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها : وكذلك الامر فى الانسان . ثم اختلفت الاصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكيب و ظهرت اللغات وقويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول الى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى الى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجد المعنى بغير وساطة .

هذا اجمال القول فى ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتبارى لمعناه وان التكلم ايجاد اعتبارى للمعنى الذى في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع ←

ارادبه المتكلمية (١) : ومن قال : انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل (٢) لاقيام العرض بالموضوع ،ومن قال : ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد مايقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لابسكونه ، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاماهو مباين له مباينة الكتاب للكاتب و النقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويراً ، لاتكلما وتقريرا .

قال: بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة «كن» وهي كلمة وجودية (٤)

على المعنى المقصود . واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت ، و الغاية فيه اعلام ما في الضمير. ومن هنا يظهر ان الفعل لمادل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفا عما في ضميره يصدق حد الكلام عليه ، نهاية الأمر ان الدلالة ههنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين ان وجود كل ممكن كلام الله سبحانه ، وهو في صورة الامر بالنسبة الى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى : « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» وفي صورة الخبر بالنسبة الى غيره من الموجودات ، واذا كان تاما في وجوده كان كلاما تاما وكلمة تامة له تعالى ، قال تعالى : «لاتبديل لكلمات الله» وقال: «بكلمة منه اسمه المسيح» ـ ط مدظله .

(١) اى اراد الكلام بالمعنى المصدرى بخلاف الثاني والثالث فانه بمعناه المتعارف وهو الحاصل بالمصدر ـ س قده .

(٢) هذا تلميح الى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اى العقول القائمة به (تعالى) قياما صدوريا ، بل كل كلمة قائمه به كما ورد «يا من كل شيء قائم» به و اما على مذهب الاشعرى الذى قال بالكلام لنفسى وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول والقيام فيه اذ عنده جميع صفاته زائدة على ذاته ـ س قده .

(٣) انما اعتبر هذا لان الا تحاد يستدعي البينونة و السوائية ومناطهما التعلق بالقابل ـ س قده .

(٤) اى وجود لاحرف وصوت قال امير المؤمنين : « انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله» اراد(ع) بكلمة «ماء» وكذا ذلك العارف بالممكنات الاعيان الثابتة بشيئية الثبوت قبل شيئية الوجود ، واسماعها ثبوتية كما مر في مبحث العلم ـ س قده .

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين(٢) في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة، والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي، والجواهر العقلية حروف (٣) عاليات وهي كلمات الله التامات التي لاتبيد ولاتنقص، والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد و صفاتها و اعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه .

الفصل (٢)

في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج ، وهو عين الاعلام ، واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام ، وغير ذلك ، فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام، وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام ، لان الكلام على ثلثة اقسام : اعلى واوسط وادنى ، فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصوداً اولياً بالذات ولايكون بعده

---

(١) الاول باعتبار مغايرة الوجود والماهية بتعمل العقل ، والترقي باعتبار اتحادهما في الواقع ـ س قده .

(٢) على ما في جنوات السيد (ره) : العقل والنفس والافلاك التسعة و الاركان الاربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال ، فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضية : فتمت الثمانية والعشرون ـ س قده .

(٣) لانها مندكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية ، والنفوس اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها والطبائع السيالة و الاجسام المتجددة أفعال ـ س قده .

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لمابعده ، و هذا مثل ابداعه (تعالى) عالم امره بكلمة «كن» لاغير وهي كلمات الله التامات والانيات العقليات التي لاتبيد ولاتنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول ان شاءالله وليس الغرض من انشائها منه (تعالى) سوى امرالله ، ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب «اثولوجيا»: «ان ماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد» يعني ماهو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها ، وفيه سر مالوحناك اليه من قبل .

واوسطها مايكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع ، و ذلك كامره (تعالى) للملائكة السماوية و المدبرات العلوية الفلكية اوالكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الاشواق و العبادات و النسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم **«لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون»** فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كماستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار ، فان امرالله اذاوصل اليهم اما بلاواسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امرالله ولا يتمردون وفي قوله تعالى **«ويفعلون مايؤمرون»** حيث لم يقل «بمايؤمرون» اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام.

وادناها مايكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قديتخلف عنه ، وقدلايتخلف وفيما لايتخلف ايضاً امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامرالله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس ، بواسطة انزال الملك وارسال الرسول و هما ـ اعني الثقلين ـ مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب و عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ، ففي هذا القسم من الكلام ـ وهو الامر بالواسطة ـ يحتمل الطاعة والعصيان ، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى . واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة . فاعلى ضروب الكلام هو الامر الا بداعي **«وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»** وهوعالم القضاء الحتمي **«وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه»** والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر **«انا كل شيء خلقناه**

بقدره والانزال هو لامر التشريعي التدويني «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً» .

تمثيل

ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق و الامر ، ففيه الابداع والانشاء ، و فيه التكوين و التخليق ، و فيه التحريك للالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه(١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم ، واستماعه بسمعه القلبي المعنوى الكلام العقلي والحديث القدسي من الله (٢) وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية، وكذلك ايضاً يصير متكلماً بعد ان كان مستمعاً بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذى شأنه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة ، فهو بما صار عقلا بسيطاً فصار ناطقاً بالعلوم الحقة متكلماً بالمعارف الحقيقية ، فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال .

واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية ، فيجرى حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات و الخوادم في عالم البدن ، وقد

---

(١) ان قلت : الكلام في اعلى ضروب كلام الانسان و هذا استماع منه و استفادة لاتكلم منه . قلت : اولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله (تعالى) العلوم و المعارف والمكالمة من الطرفين . وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة الى الله اولا وبالذات اوالى الملك لكنها مضافة الى النفس أيضاً اضافة الشيء الى المظهر اذ تنزل من باطن ذات النفس الى ظاهره الذى هو عقله ـ س قده .

(٢) هذا في الانبياء (عليهم السلام) واما في غيرهم فقد قال(ص) «ان في امتي مكلمين محدثين ـ س قده .

خلقت سدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لاتستطيع لها خلافاً ولا تمرداً وعصياناً ، فاذا امرت العين الانفتاح انفتحت ، واذا أمرت اللسان للتكلم تكلم ، و اذا امرت الرجل للحركة تحركت ، و اذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا فی سائر الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى و الاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

وادناها طلبه لشیء اواستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة ، فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة اواشارة اوكناية اونحو آخر من انحاء الاعلام شیء آخر غير الكلام و غير لازمه ، ولهذا قد يقع وقد لايقع لثبوت الوسائط العرضية ، ومع ارتفاع الوسائط العرضية كمافی القسمين الاولين لاسبيل للمخاطب بالامر الاالسمع والطاعة ، وكذا مالم يقع فی الوجود عن اوامرالله (تعالى) التی هی بالواسطة - ليس بقادح فی كمال حكمته وقدرته ، فان الامر التشريعی التكوينی من الاوامر الالهية التی امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه فی كتبه - هذا شأنه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى .

استشهاد تأييدی

و مما يؤيد ماذكرنا انه قال صاحب « الفتوحات المكية » : « اذا كان الحق هو المكلم عبده فی سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه ، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لايتأخرعنه ، فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ، و من

(١) كلام «الشيخ العربی» باطلاقه يشمل الكليات العقلية العلمية التی للنفس الناطقة ايضاً و ان كان مذاقه وسياق كلامه يخصصانه بالمعارف التی لا صحاب القلوب و الخواطر الربانية التی لاهل السلوك ، فان الخواطر عندهم اربعة : ربانی ويسمى نقر الخاطر و لا يخطی ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع ، وملكی و يسمى الهاما وهو الباعث على مندوب اومفروض ، ونفسانی و يسميها جسا وهوما فيه حظ للنفس ، وشيطانی ويسمى وسواسا وهوما يدعوالی مخالفة الحق قال (تعالى) : «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء» ←

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده ، فاذا كلمه بالحجاب الصوری بلسان نبی او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه ، هذا هو الفرق بينهما ، وفيه اشارة الى ضروب حيث قيد في القسم الاخير الواسط بالحجاب الصوری فالكلام الالهی اما امری بلاواسطة او بواسطة حجاب معنوی او حجاب صوری : فليدرك غوره وليذعن حسن طوره» اقول ايضاً : وللاشارة الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه (سبحانه) حيث قال : **«وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا»** فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضروری الذی يكون عين الكلام مقصوداً اصلياً وغاية اولية ، والثانی اشارة الى كلام يكون وارداً بواسطة حجاب معنوی ويكون المقصود شيئاً آخر يكتفى في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عيناً او لازماً ، والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزمها ، والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول ، فافهم ياحبيبی! هذا فانه ذوق اهل الله ، واياك ان تظن ان تلقى النبی (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبی (ص) او تقول ان النبی كان مقلد الجبرئيل (١) كالامة للنبی (ص) هيهات ! ! اين هذا من ذاك ؟! هما نوعان متبائنان كمامر و التقليد لا يكون علماً اصيلا ولا سماعاً حقيقيا ابداً .

←ويشتبه في المباحات فما هو اقرب الى مخالفة النفس فهو من الاولين ، وما هو اقرب الى موافقتها فهو من الاخرين ، والصادق الصافي القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفر بينهما بتوفيق الله (تعالى) كذا قال بعض العرفاء الشامخين ـ س قده .

(١) هيهات !! وقد ورد عن اولاده الانجبين « ان روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» ـ س قده .

الفصل (٣)

في الفرق بين الكلام و الكتاب و التكلم و الكتابة

قال بعض المحققين : ان كلام الله غير كتابه (١) ، والفرق بينهما بان احدهما - وهو الكلام - بسيط والآخر - وهو الكتاب - مركب وبأن احدهما من عالم الامر و الآخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود و الثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله (تعالى) **« وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب »** واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير و معرض للاضداد لقوله (تعالى) **« ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين »**

اقول : ولاحد ان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغاثر بالاعتبار ، وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لا عن المثال ، فالانسان اذا تكلم بكلام اوكتب كتاباً فانه يصدق على كلامه انه كتاب ، وعلى كتابه أنه كلام ، بيان ذلك : انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذى هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الاصوات و الحروف و الكلمات ، حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمي بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين ومايتركب منها ، كما ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمي عندهم بالحق المخلوق به متعيناً بتعينات الصور الامكانيه لظهور الشؤن الالهية و مكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق و درجات الشدة و الضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمي بالهوية الاحدية

---

(١) مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب الإلوهية و هو عالم الاجسام و قد حمل «الكتاب المبين» في الاية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما أعني ما هو من الاضداد - س قده .

وغیب الغیوب ، وقدسبق ـ فی السفر الاول ـ الفرق بین الوجود الانبساطی والوجود المقید وانهما غیر الوجود الحق الاول .

اذا تقرر هذا فنقول : صورة هذه الالفاظ والکلمات لها نسبتان نسبة الی الفاعل و المصدر ونسبة الی القابل والمظهر ، فالاولی بالوجوب ، والثانیة بالامکان ، فهی باحد الاعتبارین کلام و بالاعتبار الآخر کتابة ، فالصور اللفظیة القائمة بلوح النفس و صحیفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضیفت الیه فتلک النسبة اما علی سبیل نسبة الصورة الی القابل فیکون کتابة لان نسبتها الیه بالامکان وحینئذ یحتاج الی فاعل مباین ومصور اوناقش مغائر اذ القابل شأنه القوة والاستعداد والتصحح لا الفعل والایجاد والایجاب والشیء لایمکن وجوده بمجرد الامکان و القوة والقبول ، فلابد له من مخرج ایاه من القوة الی الفعل ، والفاعل المباین لصور الالفاظ والکلمات یسمی کاتباً ومصوراً ، لا ناطقاً ومتکلماً ، وذلک الفاعل هو النفس الناطقة فی مثالنا ، فبهذا الاعتبار یکون المنشیء لهذه الحروف والالفاظ کاتباً ، و النفس الهوائی بیده لوحاً بسیطاً ، و هذه الحروف والالفاظ ارقاماً کتابیة وصورا منقوشة فیه صادرة عن الکاتب والمصور . واما اذا اضیفت الیه (١) اضافة الفعل الی الفاعل و الوجود الی الموجد وکانت النسبة الیه بالوجوب لا بالامکان فکان المأخوذ بهذه الحیثیة کلاماً و الموصوف به متکلماً وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر مایدخل فی سببیة تلک الصور والهیئات وکان المجموع المأخوذ علی هذا الوجه شخصاً متکلماً لصدق حده علیه و هو الذی قام به الکلام لاستقلاله بتصور المعانی وترتیب الحروف والمبانی من غیر حاجة الی فاعل ناقش مباین الذات عنه .

فاذا ظهر لک صحة کون صور لفظیة بعینها کلاماً وکتاباً باعتبارین وکون الهواء

---

(١) ای الی لوح النفس (بفتح الفاء) واخذ ذلک النفس والهواء لا بشرط عن مقام النفس (بسکون الفاء) ، کما کان فی الشق الاول الذی صار فیه کتابا مأخوذا بشرط لا ومبائنا عن النفس ففی الشق الثانی قیام الصور بلوح الهواء بل لوح القرطاس المعدودین من مراتب النفس الناطقة قیام بالنفس الناطقة ـ س قده .

النفسي ايضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين (١) فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي سواء كان فوقه ـ كالنفس والعقل والباري ـ او تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار ـ الآخر ، لان لها وجهاً الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور، ولها ايضاً وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام ، وهكذا القياس في سائر المواضع . فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ماذكرته واعلم قدره فانه حري بذاك لانه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار ، وفيه فوائد كثيرة لايسع المجال عدها جميعاً .

منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية في باب الكلام و عمدتهم طائفتان : «المعتزلة» فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام . و **«الاشاعرة»** فقالوا ، انه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين **ومنها** كيفية حدوث العالم منه (تعالى) اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب ، وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم ، لكن طائفة اخرى رأوان النسبة اليه (تعالى) غيرهاتين النسبتين (٢) **«الا له الخلق والامر» ومنها** سر فناء العالم الكوني وزوال الموثور **ومنها**

---

(١) ظهر من هذا ان الهواء النفسي كاتب في الوجه الاول مع انه قد قال « و ذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا» وتوفيق انه اشارهنا الى ان المراد من كون النفس ناطقة هي الفاعل للصور الكتبية في الوجه الاول، النفس المتنفسة بماهي متنفسة، فهي فاعلة للتصوير والكتابة في القابل في هذه المرتبة النازلة ـ ره قده .

(٢) اذ عند طلوع شمس الحقيقة لا يبقى وجود لشيء فضلا عن ان يكون له نسبة باحد الوجهين ، فالنسبة المغائرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز اونسبة اللانسبة ، ومن هنا قال شيخ الرئيس : «الاول (تعالى) لا نسبة له الى الاشياء ، انما الا شياء منتسبات اليه» معناه انه اذاكانت الاشياء موضوعات فالاول (تعالى) بعدها اللازم ، فلا بد من انتسابها اليه واذاكان هو (تعالى) موضوعاً كانت هي لسرايتها مرفوعة ، فلانسبة اصلا: واما قوله: «الا له الخلق والامر» فلادلالة له على هذا ظاهرة اللهم الا ان يكون «اللام» حرف النسبة و يكون «الهاء» هاء الهوية ويرام انه الاصل المحفوظ والسنخ المقوم للكل او تكون حرف النسبة الاشراقية وينبغي الاستشهاد على ان معطى الشيء ليس فاقدا له ـ ره قده .

سر بعث الارواح وحشر الاجساد جمیعاً کماستقف علیه فی مباحث المعاد ان شاء الله تعالی.

الفصل (٤)

فی وجوه من المناسبة بین الکلام و الکتاب

ولعلك قد تنبهت بما اشرنا الیك ان عالم الامر بما فیه احق بان یکون عالماً قولیاً وکلاماً الهیا ونظاماً جملیاً ، وان عالم الخلق بما فیه احری بان یکون عالماً فعلیاً و کتاباً تفصیلیاً مطابقاً لذلك المجمل مناسباً ایاه . فمن وجوه المناسبات انه کما ان کلام الله مشتمل علی الآیات کقوله تعالی: **تلك آیات الله نتلوها علیك بالحق** فکذلك الکتاب یشتمل علیها ایضاً **تلك آیات الکتاب المبین** وان الکلام اذا تشخص و تنزل صار کتاباً کما ان الامر اذ انزل صار فعلا **انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون** فصحیفة وجود العالم العقلی الفعلی الخلقی هی کتاب الله عزوجل ، و آیاتها اعیان الکائنات الخلقیة وصور الموجودات الخارجیة لقوله (تعالی) **ان فی اختلاف اللیل و النهار و ما خلق الله فی السموات و الارض لآیات لقوم یتقون**، وهذه الآیات البینات الخلقیة انما ثبتت ووجدت فی عالم الآفاق فی صحائف موادها الجسمانیة لیتیسر لاولی الالباب من جهة التلاوة لها ، والتدبر لمعانیها ، والتنبه لمشارکاتها و مبایناتها ـ ان یتفطنوا بالآیات الامریة العقلیة الثابتة فی عالم الانفس والعقول لینتقلوا من المحسوس الی المعقول ومن عالم الشهادة الی عالم الغیب ویرتحلوا من الدنیا الی الآخرة و یحشروا الی الله مسترجعین راجعین الیه کما قال (تعالی) **سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.**

قال بعض المحققین: ان الانسان مادام فی مضیق البدن وسجن الدنیا مقیداً بقیود البعد والمکان وسلاسل الحرکة والزمان لایمکنه مشاهدة الآیات الآفاقیة والانفسیة علی وجه التمام ، ولایتلوها دفعة واحدة الاکلمة بعد کلمة، وحرفاً بعد حرف، ویوماً بعد یوم، و ساعة بعد ساعة ، فیتلوا آیة ویغیب عنه اخری فیتوارد علیه الاوضاع و یتعاقب له الشؤن والاحوال وهو علی مثال من یقرأ طوماراً وینظر الی سطر عقیب سطر آخر ، وذلك لقصور

نظره وفتورادراکه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال (تعالی) **وذکرهم بایام الله ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور** فاذاقویت بصیرته و تکحلت عینه بنور الهدایة و التوفیق- کمایکون عندقیام الساعة - فیتجاوز نظره عن مضیق عالم الخلق والظلمات الی فسحة عالم الامر والنور ، فیطالع دفعة جمیع مافی هذاالکتاب (١) الجامع للآیات من صورالاکوان والاعیان کمن یطوی عنده السجل الجامع للسطور و الکلمات ، و الیه الاشارة بقوله (تعالی) **یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب** » و قوله تعالی : « **والسموات مطویات بیمینه** » وانماقال « بیمینه » لان اصحاب الشمال واهل دار النکال لیس لهم نصیب فی طی السماء بالقیاس الیهم وفی حقهم غیر مطویة ابداً ، لتقید نفوسهم بالامکنة والغواشی کما قال (تعالی) **لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش.**

الفصل (۵)

فی مبدء الکلام والکتاب وغایتهما

اعلم ان للکلام والکتاب لکونهما من الممکنات بدایة ونهایة ، ولماکان الانسان

---

(١) کما هو مأثور عن امیرالمؤمنین ومولی الموحدین «علی» (ع) ، وهذا کما قال الحکماء : ان الازمنة والزمانیات بالنسبة الی المبادی العالیة کالان ، والامکنة والمکانیات بالنسبة الیها کالنقطة ، و ان المتعاقبات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر. و قد مثلوا لذلک بامر ممتد کحبل اوخشب مختلف الا جزاء فی اللون یمر فی محاذات نملة او نحوهامما یضیق حدقته عن الاحاطة بجمیع ذلک الامتداد فیکون تلک الالوان المختلفة متعاقبة فی الحضور لدیها ، تظهر لها شیئاً فشیئا لضیق نظرها .ومتساویة فی الحضور لدیک تراها کلها دفعة واحدة لاحاطة نظرک وسعة حدقتک .

اقول : هذا اذا نظرالی صورة العالم وقوابله و اما اذا نظرالی معناه و وجوده فلا امتداد ولا تدرج اصلا ، اذ علمت ان الوجود لاجزء له ولا کم ولاکیف له ، ولا مساحة و لا عددله ، حتی یکون فیه ماض وحال ومستقبل ، فلا غیبة ولا حضور ولااعوام ولادهور ، ولا حدوث ولادثور ولارجوع ولاکرور ، بل کل ذلک بالنظرالی القوابل والمرائی .

شد مبدل آب این جوچند بار   عکس ماه وعکس اختر برقرار - من قدة

مفطوراً على صورة الرحمن فلنعمد اليه اولا و نبين كيفية صدور هما منه و عود هما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليها فنقول: ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتاباً فمبدء هذه الارادة اولا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الأجمال والبساطة ، ثم ينشأ من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ، ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل و هي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ، و نسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش (١) وهو مستوى الرحمن ، ونسبة مظهريهما - وهما القلب الصنوبري الشكل ، والدماغ المستدير الشكل - كنسبة الفلك الاعلى و فلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان هذين مظهراهما و مستوياهما ، ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وحار غريزي سماوي ، وذلك الاثر هو الصورة الخيالية (٢) للكلام او الكتاب ، ثم يظهر منه اثر - وهو صورته المحسوسة في الخارج - بواسطة الآلات والاعضاء والجوارح والاعضاء فيوجد، صورة الصوت والحرف في صحيفة الهواء او في صحيفة القرطاس ، و هذا غاية نزوله من عرش القلب او ما هو اعلى منه الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو غضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي و من كل منهما بواسطة

---

(١) حاصله ان في كل من الافاق والانفس اربعة اشياء : عرش وكرسي معنويان و عرش وكرسي صوريان : اما المعنويان في الافاق فالعقل الكلي والنفس الكلية ، واما الصوريان فيه فالفلك الاطلس و فلك الثوابت ، و اما المعنويان في الانفس فالقلب المعنوي - و هو العقل التفصيلي - والصدر المعنوي وهو الخيال ، و اما الصوريان في الا نفس فهما القلب الصنوبري والدماغ - س قده .

(٢) ما اشار اليه من حصول اثر في معدن التخيل هو حصول الصورة في القوة ، و هذا الذي جعله انزل منه هو حصول الصورة في الروح البخاري الذي هو مركب القوة الخيالية ومظهرها - س قده .

العضلات والاوتار والاعصاب الى الاوردة، ومنها الى الارواح الدماغية، ومنها الى الروح النفساني، ومنه الى معدن التخيل، ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى، كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية «كما بدأنا اول خلق نعيده» فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمي . (١)

واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ، ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضاً مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في عقول الملائكة المقربين، ثم ترتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء الى الارض نجوماً بحسب المصالح و الاوقات ، وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا و يخطر بباله و يحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج و عالم الشهادة ، فكذلك صورة حكمة الله (تعالى) واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول و نهاية تدبير الامر كما قال (تعالى) **تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى** وقال **«يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه»** فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله «تعالى» **«اليه يصعد الكلم الطيب(٢) والعمل الصالح يرفعه»** وقوله: **ان كل من في السموات**

---

(١) اى ذلك السير الدورى منها ، وبهذا السير الدورى ربما يرجح الذكر الجهرى على الذكر الخفى ، حيث انه اذا سمع السامعة ما لهج به اللسان يرجع الى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية وان كان الخفى ارجح من وجوه ـ س قده .

(٢) اى الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية في السلسلة الصعودية والعمل الصالح ـ شريعة وطريقة ـ يرفعها ، و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه ان يراد ـ

والارض الا آتى الرحمن عبداً (١) لقداحصيهم وعدهم عداً وكلهم آتيه يوم القيمة فردا » وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان و من سبيل اطواره ، بل نقول ـ من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

← بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث انها كلماته وبجهاتها النورانية ، والمراد بالعمل الصالح: حركاتها الجوهرية ، العرضية الاستكمالية و هذا بحسب العبادة التكوينية « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه » فلاينافى انتكاس بعضها بحسب التشريع ـ س قده.

(١) فكما ان العبد المجازى لايملك شيئا بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقى لمالك الملك ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالي بمقتضى توحيد الذات و الصفات والافعال ، وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة للكل بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مختصة باهل الايمان والتوحيد، لقد احصيهم وعدهم عدا فكما ان فذلكة الحساب جامعة لتفاريقه فكذلك علمه (تعالى) جامع للموجودات المتشتتة بنحو ابسط واعلى ولايشذ من حيطته شيء ، وكلهم آتيه يوم القيمة فردا اذ كل عند النهوض عن القوابل و القيام عند الله الواحد الفرد فرد بفردانيته مجرد عن اللواحق والاجنبيات ، فالفردية والتجرد ـ الذى لااقل منه وينسحب على الكل ـ انما هو عن البدن الدنيوى ولواحقه، وبالجملة عن الطبيعة ولوازمها واما التجرد التام فهو للاخصين وقد قيل :

امروز پريروز دى وفردا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ هرچاريكى شود توفردا

وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو الصراط المستقيم اليه «ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم» اى مظهرية اسم الله الاعظم . واذلا ينقطع فيض الله (تعالى) ففى الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعى الى الانسان الطبيعى ويدخل باب الابواب ويصير كل الصياصى الى الصيصية العظمى و جميع القرى الى ام القرى **وما قال (قده)** نقول آه» بيان آخر لدخول الاشياء في باب الابواب ، و لكن بحسب وجودها الرابطى له بل بحسب وجوداتها الرابطية المديدة له في مثاله المتصل و ملكوته وجبروته المتصلين ، **و بالجملة** فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول الكل اليها ، وهذا لاينافى وصول كل نوع الى رب نوعه و محشوريتها بمحشوريته الى الله تعالى ـ س قده .

ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض ومابينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لوغمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ، ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومنها ـ ان كان ذاعقل بالفعل ـ الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعّال، فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ، ثم في الخيال و عالم المثال و هلمّ الى عالم الامر والعقل الفعّال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهي ، و هذه النسخ و الكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب ، فمافي القلم سابق على ما في اللوح المحفوظ ، و هو سابق على مافي لوح المحو والاثبات ، وهو سابق على مافي صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية ، وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فيرجع الأمر الى ماكان وهو قوله **«الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون»**.

وهذا ايضاً من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انساناً كبيرا بعدما كان عالماً صغيراً ، فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته ، والعالم كله تصنيف الله وابتدء بالعقل واختتم بالعاقل كما قال تعالى : **«اولم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير»**.

الفصل (٦)

فی فائدة انزال الکتب وارسال الرسل الی الخلق.

اعلم ان الله (تعالی) لما اراد الابداع وحاول ان یخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته کان عنده علوم جمة من غیر مجالی (١) وکلمات کثیرة من غیر آلة لبیان ومقال، وکتب عدیدة بلا صحائف ولا اوراق، لانها قبل وجود الانفس والآفاق فخاطب بخطاب «کن» لمن کمن فی علمه ولم یکن فی الوجود سوادا فاوجد اول ما اوجد حروفاً عقلیة وکلمات ابداعیة قائمة بذاتها من غیر مادة وحرکاتها واستعداداتها وهی عالم القضاء العقلی، ثم اخذ فی کتابة الکتب و تصویر الکلمات وترتیب الآیات علی لوح الاجرام والابعاد وتصویر البسائط والمرکبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصیلی کما قال الله (تعالی) **الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (٢) یتنزل الامر بینهن** وکما قال تعالی «فقضاهن سبع سموات فی یومین (٣)

---

(١) هذا فی العلم التفصیلی الذی هو منشأ الکثرة فی مقام الوحدة و فی الرحمة الصفتیة التی هی منشأ الرحمة الفعلیة بقرینة قوله (قده) «لظهور اسمائه» وقوله «فاوجد اول ما اوجد الخ» لا العلم الذاتی الذی فی المرتبة الاحدیة والتکلم الذاتی، لانه بسیط فرد، وان کان ذلک العلم ایضا بقاعدة: «بسیطة الحقیقة کل الخیرات» علما اجمالیا فی عین الکشف التفصیلی الا انه لیس الکلام فیه کما یشهد به کلماته ـ س قده .

(٢) ای فی العدد فقط اوفی کونها سماوات ایضا ، و ذلک اذا عرف النفس التی من الارض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقة انها ما هی ؛ وهل هی ؛ ولم هی ؛ فان الاشیاء تحصل بانفسها فی الذهن ، والوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک . اوهی النفس والقلب والعقل الی آخر المراتب السبع للانسان کما سیجیء ؛ یتنزل الامر ای عالم الامر بینهن ـ س قده .

(٣) ای یوم مضی وهو آن دثوره ، و یوم یأتی وهو آن حدوثه، وکل طبیعة سیالة هذه حالتها اویوم نورانی هو وجه الله منه ویوم ظلمانی هو وجه النفس منه اویومی الصورة و المادة اویومی الدهری المثالی والزمانی الطبیعی. واوحی فی کل سماء امرها ای الکلمة الروحیة التی هی من عالم الامر ـ س قده .

و اوحی فی کل سماء أمرها» ولما تمت له کتابة الجمیع امرنا بمطالعة هذا الکتاب الحکمی وقرائة هذه الآیات الکلامیة والکتابیة والتدبر فیها بقوله : **«فاقرؤا ما تیسر من القرآن»** وبقوله‌تعالی **«اقرأ باسم ربك الذی خلق»** وقوله: **« اولم ینظروا فی ملکوت السموات والارض»** وقوله: **«ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لاولی الالباب الذین یذکرون الله قیاماً وقعوداً و علی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا»**.

وحیث کنا فی الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار کما قال تعالی «خلق الانسان ضعیفاً فلم یکن تصل قوة انظارنا الی اطراف هذه الارقام واکناف هذه الکلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالی کلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها، وقد ورد عن بعض المکاشفین «ان کل حرف من کلام الله فی اللوح (۱) اعظم من جبل قاف وان الملائکة لو اجتمعوا علی ان ینقلوه لما اطاقوه» فتضرعنا الیه بلسان احتیاجنا واستعدادنا الهنا ! ارحم علی قصورنا ولا تؤیسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبیلا الی مطالعة کتبك وکلماتك ووصولا الی مرضاتك وجناتك ، فتلطف بنا بمقتضی عنایته الشاملة وحکمته الکاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة ، فاعطی لنا نسخة مختصرة من اسرار کتبه و انموذجاً وجیزاً من معانی کلماته التامات فقال (تعالی) **« و فی انفسکم افلا تبصرون »** والمراد منها نفوس الکمّل من الانبیاء والمرسلین لان نفس کل واحد منهم کلمة تامة نازلة من عند رب العالمین **«کتاب مرقوم یشهده المقربون»** مشتمل علی آیات الملك والملکوت واسرار قدرة الله والجبروت ، ثم اصطفی من بینهم کلمة جامعة اوتیت جوامع الکلم ، وارسل الینا رسولا کریماً ونورا مبیناً وقرآناً حکیماً ، وصراطاً مستقیماً وتنزیلا من العزیز الرحیم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحیم ، وکتابه خلاصاً من ظلمات الشیاطین والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابلیس اللعین .

---

(۱) ای فی لوح القضاء وفی مرتبة العلم التفصیلی الذی هو عالم ارباب الانواع التی کل حرف منها مشتمل علی کل الحروف الکونیة ، اوفی لوح سجل الوجود فان کل حرف من الحروف التکوینیة بما هو علم اعظم واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم ـ ره ـ قده .

تبصرة فافتح بصیرتك یا انسان! بنور معارف القرآن وانظر اولیّة الرحمن بآخریة الرسول الهادی الی عالم النور والرضوان : واعلم ان الباری وحدانی الذات فی اول الاولین وخلیفة الله فردانی الذات فی آخر الآخرین **«کما بدأکم تعودون»** فالله (سبحانه) رب الارض و السماء وهذه الخلیفة مرآة یری بها کل الاشیاء ، و یتجلی فیها الحق بجمیع الاسماء وینکشف بنور عینه عین المسمی من عرف نفسه فقد عرف ربه(١) **«النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»** فاعرفه ایها السالك الی الله ! حتی تعرف ربك قال (تعالی)

---

(١) ای : من عرف النبی الذی هو اولی بالمؤمنین من انفسهم فقد عرف ربه لانه(ص) قال : «من رآنی فقد رأی الحق» کیف؟ وروحانیته العقل الکلی الذی هو المجلی الاتم ، فهو(ص) بجامعیته مظهر اسم الله الاعظم ، هذا ما یناسب المقام. او من عرف نفسه التی هی خلقت علی صورة الرحمن فی جامعیته للاسماء وتعلمه تکوینا بها حیث لایشذ عن وجودها اسم من الاسماء التنزیهیة والتشبیهیة اذا کانت بالفعل لا کالملك الذی هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السمیع البصیر ولا کالحیوان الذی بالعکس ــ فقد عرف ربه ، لان معرفة الاثر بما هو اثر والعنوان بما هو عنوان معرفة المؤثر والمعنون ، ولاسیما هذا الاثر المحاکی الذی لیس شیئا علی حیاله . اومن عرف نفسه بالعجز وان لاحول و لاقوة الا بالله العلی العظیم عرف ربه بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها کانت فی الایام الخالیة کمرآة خالیة و صفحة عاطلة ثم تزینت بحلی العلم والمعرفة من عند الله الحکیم العلیم عرف ربه بالعلم واحاطة علمه بالکلیات و الجزئیات والعلوم و المعلومات « ولا یحیطون بشیء من علمه الا بماشاء» . ومن عرف نفسه بالعبودیة والفقر وان لاوجود ولاصفة ولا فعل الا لمولاه و لا یملك شیئا عرف ربه بالربوبیة والمولویة والغنا .

و هکذا وجه رابع : هو ان من عرف نفسه بالاحاطة علی جمیع المراتب المنطویة فی وجوده وعالمه الصغیر من الحقائق الروحانیة والجسمانیة والملکیة و الشیطانیة ــ فان فی الانسان شیء کالملك ، وشیء کالفلك ،وشیء کالطبع ، وشیء کالنبات ، وشیء کالحیوان، وشیء کالشیطان . وفیك انطوی العالم الاکبر ــ عرف ربه بالاحاطة علی جمیع مراتب العالم الکبیر من الدرة الی الذرة . ←

«من یطع الرسول فقد اطاع الله» وقال الرسول صلی الله علیه وآله «من رآنی فقد رأی الحق» فصحح یامسکین! نسبتك الیه لانه الاصل فی الوجود والمؤمنون بالله والیوم الآخر تابعون له فی المقام المحمود، والمؤمن من صححت له نسبة التابعیة کمرآة وقعت فی محاذاة مرآت حاذت الشمس فیتحد معه فی النور «ومن لم یجعل الله له نوراً فماله من نور» فافهم هذا .

واعلم ان من صفّی وجه قلبه عن نقوش الاغیار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقّل مرآة عین عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره فی بحر جلال الله وعظمته وحشر الی مولاه باقیاً ببقائه «من کان لله کان الله له» فاذا رجع الی الصحو بعد المحو وخرج الی التفصیل بعد الاجمال والتکمیل والی الفصل بعد الوصل والتحصیل لتمکنه فی حضرة الاحدیة واستقراره فی الحد المشترك الجامع بین الحق والخلق بل بین الامریة والخلقیة نفذ حکمه وامره واستجیب دعوته وتکرّم بکرامة التکوین وتکلّم بکلام رب العالمین «ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم».

الفصل (٧)

فی کیفیة نزول الکلام وهبوط الوحی من عندالله بواسطة الملك علی قلب النبی وفؤاده ثم الی خلق الله وعباده لبروزه من الغیب الی الشهادة

اعلم ان هذا القرآن ــ الذی بین اظهرنا ــ کلام الله وکتابه جمیعاً دون سائر الکتب

← وجه خامس : هو ان یکون من قبیل التعلیق علی المحال ، ای: من عرف کنه ذاته مع کونه فی مقام عقله الجزئی ووجوده المحدود ومع کونه مثل «بوقلمون» لا یمکن ضبط اطواره واحصاء شئونه وفنونه فقد عرف کنه حقیقة ربه ، ولیس فلیس . وبالجملة : فکما ان للحق (تعالی) مقام خفاء هو الغیب المکنون عن جمیع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به یعرف ــ اذ هو نور کل نور ــ کذلك للنفس مقام خفی لایکتنه . ومقام ظهور لامعروف بهذا الاعتبار فی مملکته من مراتبه وقواه الا به یعرف ، ولاظهور لها الاظهوره .

دانش نفست نه کار سر سریست ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ گر بحق دانا شوی دانی که چیست ـ س قده

السماوية (۱) النازلة على سائر المرسلين سلام‌الله عليهم اجمعين ، فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كما مر، لكن الغرض هيهنا كونه كلام‌الله خاصة (۲) وايضاً نقول (۳) ان هذا المنزل من الكلام على نبينا(ص) قرآن وفرقان جميعاً ، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

---

(۱) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل و «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» فان نبينا (ص) لما كان خاتم سلسلة الوجود وسلسلة الانبياء لم يبق بينه وبين الله (تعالى) واسطة فكان القرآن كلام الله ، و اقتحام جبرئيل عند نزوله منجما لاينافي ذلك، بخلافهم(ع) لحصول واسطة اووسائط في حقهم ، وايضا الانقطاع عن القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية حقه (ص) لانهما حاصلان له بنحو التمكن والاستقامة في الغاية بحيث لايمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كما قال (تعالى) «فاستقم كما امرت» س قده .

(۲) كلمة «خاصة» قيد المضاف اليه لا المضاف اى كلام الله بلا واسطة حجاب ،وليس المقصود أنه كلام خاصة لا كتاب اذ قدمر ان كل كلام كتاب بوجه ـ س قده.

(۳) الاول ـ اى الكلامية والكتابية ـ كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها، وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقا ، فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس المهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المقول بالتشكيك ، فالاول مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع . وفي مفاهيم الاسماء و الصفات لله تعالى . و الثاني في انحاء الوجودات طولا ،و«القرآن» مصدر «قرء» اصله الضم والجمع ، قال (تعالى) : «ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه». فكلام‌الله المنزل على نبينا (ص) هو العقل الكل الذى هو مقامه (ص) و روحانيته ،بمعنى جملة العقول المحركة للسموات و الارضين لكونها ، بدايات وغايات لها ، فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا : بأن لها ماهيات كما هو المشهور، والافرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة والضعف ـ س قده ..

نور من انـوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله (تعالى) **«ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا»** وقوله (تعالى) **«نزل عليك الكتاب بالحق»** وقوله (تعالى) **«و بالحق انزلناه و بالحق نزل»** وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء نجوماً على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها كل مسلم قارويتكلم بها كل متكلم ، ويعمل باحكامها كل عامل موفق، وبها يهتدون و بما فيه يعملون، ويتساوى في هدايتها الانبياء والامم كما في قوله (تعالى) **«انزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس** وقوله تعالى **وعندهم التورية فيها حكم الله»**

واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم ، لقوله (تعالى) **«وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً»** و فيه كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله (ص) لقوله (تعالى) **«انك لعلى خلق عظيم»** اذ كان خلقه القرآن كما روى هذا .

فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ـ : ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات ، لاح له نور المعرفة و الايمان بالله و ملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال و في لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي ، و بهذا النور الشديد العقلي يتلاءلاء فيه اسرار مافي الارض والسماء ، ويترا آى منه حقائق الاشياء كما يترا آى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب ، والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة و شواغل هذا الادنى ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، اوحجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله (تعالى) **«طبع على قلوبهم فهم لا يفقهون** وقوله (تعالى) **بل ران**

علی قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعی الطبيعة و ظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولّت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورآی عجائب آيات الله الكبرى كما قال (سبحانه) «لقد رآی من آيات ربه الكبرى» ثم ان هذه الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها فی الحد المشترك بين الملك والملكوت ، لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الی جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الی مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فاذا توجهت هذه الروح القدسية التی لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقّت المعارف الالهية بلا تعلم بشری - بل من الله يتعدی تأثيرها الی قواها ويتمثل لروحه البشری صورة ماشاهدها بروحه القدسی وتبرز منها الی ظاهر الكون - فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة ، فيرى ببصره شخصاً محسوساً فی غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً فی غاية الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحی الالهی ، والكلام هو كلام الله (تعالى) وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله . وهذا الامر المتمثل بما معه اوفيه ليس مجرد صورة خيالية(١) لا وجود لها فی خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم

---

(١) اذ المشاهد ما تمثل فی الحواس سواء جاء من الخارج اومن الداخل ، فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على ان حقيقة النبی تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض آخر ، بل يقول : ان النبی يتصل برقيقة الملك ايضا و لكن بخياله فقط ينالها ، ولا ايضا ينال صورة خيالية صرفة تكون نظيره اضغاث احلام تكون فی النوم، لان تلك الصورة الخيالية تنزلت من الالواح العالية وظل لما فيها كالصور فی الرؤيا الصادقة الحاصلة من مشاهدة النفس ما فی تلك الالواح . و لكن مع التنبا والتی مخطیء قاصر لان القوى الباطنة كمرايا متعاكسة فاذا تمثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك ايضا بها ←

الباطن ولاقدم له في اسرار الوحي و الكتاب كبعض اتباع «المشائين» معاذالله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مماسيجيء موعد ذكره في باب النبوات ، و لكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية و اشارة نورية

عليك ان تعلم ياحبيبي ! ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى مادونها اضافة النفس الى البدن لاهذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لايبقى زمانين ـ كماعلمت في مباحث الطبيعة ـ بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة ، أما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية ، واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية(١) و اعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص ، وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد ، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنيّة من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية ، وانما كان يلاقي النبي (ص) في معراجه الصف الأول من الملائكة و يشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو ، اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام «قاب قوسين او ادنى» و هو مقام

ــــ لانه كمرآة ذات وجهين : أحدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التي تأدت اليه من المشاعر الظاهرة ، والاخر الى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من الالواح العالية او من الخيال مما ركبته المتخيلة .

فاذا علمت ان الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور و من خياله الى حسه المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لايكون مشاهداً؛ مع انه كماان عقله فوق العقول كذلك حسه فوق الحواس في شدة النورية والتمثيل ـ س قده .

(١) اى تستقيم منها هؤلاء وظني ان النسخة كانت بدل «تنشأ منها» «كتابية» بعد «قدرية» في مقابله «قولية» وبعده «هي الملائكة اللوحية» ـ س قده .

القرب ، ومقعد الصدق ، ومعدن الوحي والالهام ، وهوالكلام الحقيقي كمامر،وكذلك اذاعاشر النبي (ص) الملائكة الاعلين يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم ، وكلامهم كلام‌الله النازل‌في محال‌معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في‌مقام القرب‌وقدحكى النبي (ص) عن نفسه ـ كماروى ـ ليلةالمعراج انه بلغ الى‌مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة .

ثم اذانزل الى ساحة الملكوت السماوى يتمثل لهصورة ماعقلها و شاهدها في لوح نفسه الواقعة في‌عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى‌الظاهر ، وحينئذ يقع للحواس شبه‌دهش ونوم لماعلمت من‌ان الروح القدسية لضبطها الجانبين تستعمل المشاعرالحسيةلكن لافي الاعراض الحيوانية بل‌في‌سبيل سلوك الرب‌سبحانه فهي تشايعها في‌سبيل معرفةالله وطاعته لاجرم اذاخاطبه‌الله خطاباً من‌غير حجاب‌خارجي سواءكان الخطاب بلاواسطة اوبواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح‌له مثال من الوحي و حامله الى الحس الباطن ، فينجذب قوة الحس الظاهر الى‌فوق ويتمثل لهاصورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لاكصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن‌المعنى ، فيتمثل لها حقيقةالملك بصورته المحسوسة بحسب مايحتملها فيرى ملكاً من ملائكةالله على غير صورته التي كانت له في‌عالم الامر لان‌الامراذانزل صارخلقاً مقدراً ، فيرى‌على‌صورته الخلقية القدرية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ماكان وحياً معقولا ، او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحي‌اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ، ويتلقى منه‌المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات‌ربه‌الكبرى‌ويسمع بسمعه العقلي كلام‌رب العالمين من‌الروح الاعظم .

ثم اذانزل عن‌هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسه ثم ينحدرالى حسه الظاهر ثم‌الى الهواء و هكذا الكلام في كلامه ، فيسمع اصواتاً و حروفاً منظومة مسموعة يختص هوبسماعها دون غيره‌لانها نزلت من‌الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى‌ظاهره من‌غير باعث خارجي ، فيكون كل من‌الملك وكلامه‌وكتابه

يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره ، وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك (١) الموحي من موطنه ومقامه ، اذ كل له مقام معلوم لايتعداه ولاينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي (ص) من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له(ص) شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار، فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين.

واعلم مماذكر وجه ماقيل (٢) ان الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تعاشرهم في النوم و لكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء (ع) و نوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما ، فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال(ص) تنام عيني ولاينام قلبي» وقال «علي»(ع)«الناس نيام فاذاماتوا انتبهوا» ولعلك بماذكرناه تستطع ان تذعن بان كل ماكان يراه و يشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجاً عن جنس الكلام والمتكلم و الكتابة و الكاتب ، فهذا امر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقي فتدبر .

ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض ومافيهما كمافي قوله (تعالى) في سورة «آل عمران» «ان الله

---

(١) وان كان له ايضا وجه فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك ، وهذا معنى سموده وان لم يكن انتقال ، وكون رقيقته متمثلة للنبي في عالم الكون الصوري المحض حتى صارت مشاهدة له كون حقيقته ها هنا، وهذا معنى نزوله قال(تعالى) «تنزل الملائكة والروح» وقال : يتنزل الامر بينهن» ومثلهما كثير - قدس سره .

(٢) فان معنى مخاطبة الروح القدسية في اليقظة ان قوى روح الولي اومن دونه لا تشايع روحه لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبي فتواه مستيقظة بشواغل الحس لايقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبي ، ومعنى معاشرة روح النبي (ص) اياهم في النوم - اى شبه الدهش المذكور - مشايعة قواه لروحه بحيث رأتما رأى في عين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعي ايضا ، فيرى بحسه صورة الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من خواص النبوة - قدس سره .

لايخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذى يصوركم في الارحام كيف يشاء لااله الاهو العزيز الحكيم هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات» وقوله (تعالى) فيها «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين ولله مافى السموات ومافي الارض واليه يرجع الامور» وقوله (تعالى) فيها «ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب» وقوله (تعالى) في الانعام «وهو الله في السموات والارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ماتكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الاكانوا عنها معرضين» وقوله (تعالى) في هود «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» ـ الى قوله ـ «كل في كتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض في ستة ايام» وقوله (تعالى) في الرعد «تلك آيات الكتاب والذى انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لايؤمنون الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون» وقوله (تعالى) في سورة ابراهيم «الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد الله الذى له مافى السموات ومافي الارض» وقوله (تعالى) في يونس «الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ـ ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر» وقال «ان في اختلاف الليل والنهار وماخلق الله في السموات والارض لايات لقوم يتقون» وفى سورة «يوسف» : «وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقوله «طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى» وقوله: «حم عسق كذلك يوحى اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له مافى السموات ومافي الارض وهو العلى العظيم» وقوله في «الزخرف» «حم و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ـ الى قوله ـ ولئن سئلتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم» و قوله في «الدخان» «حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليله مباركة اناكنا منذرين ـ الى قوله ـ «رب السموات والارض ومابينهما ان كنتم موقنين» وقوله في «الجاثية

«تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لايات للمؤمنين وفي خلقكم ومايبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل و النهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيي به الارض بعد موتها و تصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ـ الى قوله ـ فبشره بعذاب اليم» وقوله «وسخر لكم مافي السموات وما في الارض جميعاً منه ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون» وهذا التسخير تسخير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في «الاحقاف» «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق واجل مسمى» وقوله في «الجمعة» «يسبح لله مافي السموات ومافي الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين ـ الى قوله ـ لفي ضلال مبين» الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك (۱) ان القرآن والآيات المنزلة هي بعينها آيات كلامية عقلية في مقام، وكتب لوحية في مقام واكوان خلقية في مقام، والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية اونقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة، والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة.

فصل (۸)

في كشف النقاب عن وجه الكتاب ورفع الحجاب عن سر الكلام وروحه لاولي الالباب

اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل

---

(۱) والسر فيه ان الوجود الكتبي واللفظي والذهني والعيني سواء كان حقيقة اورقيقة جميعها ظهورات بشيء واحد، والماهية في ذوي الماهية محفوظة، و الموجودات اصل محفوظ وليس فيها تفاوت الا بالشدة والضعف، والظل ليس مباينا للذي الظل ولا الاسم بماهو عنوان مباينا للمسمى و الرقيقة حكاية للحقيقة وبالعكس، و ان كانت الحكايتان بالتفاوت تفاوت الحاكيين، وبالجملة القرآن ثلثة: تدويني هوما بين الدفتين، وتكويني و هو اما آفاقي واما انفسي فمن قرء اي واحد من الثلثة على وجهه كان كمن قرء الباقيين ـ س‌قده.

ضعفاء عیون القلوب واخافیش ابصار البصائر ، فلوفرض ان «باء» بسم‌الله مع‌عظمته التی کانت له فی اللوح نزل الی‌العرش لذاب و اضمحل الکرسی فکیف الی السماء الدنیا وفی‌قوله (١) لو«انزلنا هذاالقرآن علی‌جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من‌خشیةالله» اشارة الی‌هذا المعنی قال بعض ائمة الکشف الروحی فی هذا المعنی «کل حرف فی اللوح اعظم من‌جبل «قاف» وهذا اللوح هو اللوح المشارالیه بقوله «بل هوقرآن مجید فی لوح محفوظ» وهذا «القاف» رمزالی قوله «ق والقرآن المجید» فان القرآن وان کان حقیقة واحدة لکنه‌ذومراتب(٢) ومواطن کثیرة فی النزول واسامیه بحسبها مختلفة وله بحسب کل‌موطن ومقام اسم‌خاص ففی‌موطن یسمی بالمجید «بل‌هو قرآن مجید» ،وفی مقام اسمه عزیز «وانه‌لکتاب‌عزیز» وفی‌آخر اسمه‌علی حکیم «وانه فی‌ام الکتاب‌لدینا لعلی‌حکیم»، وفی‌آخرکریم«انه‌لقرآن کریم‌فی کتاب مکنون لایمسه الاالمطهرون»وفی آخرمبین«ولارطب ولا یابس الافی‌کتاب مبین» وفی آخر حکیم «یس والقرآن الحکیم» وله الف الف من الاسامی لا یمکن سماعها بالاذان الظاهرة ، ولوکنت ذاسمع باطنی فی عالم العشق الحقیقی و الجذبة الباطنیة و المحبة الالهیة لکنت ممن یسمع‌اسماؤه و یشاهد اطواره .

واعلم‌ان اختلاف صور الموجودات وتباین صفاتها وتضاد احوالها شواهدعظیمة

---

(١) بناء علی تفسیر «ق» بالجبل المحیط بالدنیاوهوعالم المثال المنشعب الی«هور قلیا» و«جابلقا» و«جابرسا» واما اذا فسر بالقدرة او بالقلب فلا . اذلا اعظم من القلب کما فی الحدیث القدسی «لایسعنی ارضی ولاسمائی ، ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن » وکذا اذا فسر بالجبل و لکن اومی به الی الوجود المقدس الختمی (ص) کما قال « ابن عباس » :«القاف جبل بمکة» فاشارالی وجوده (ص) فانه باعتبار عظمته عند الله وجلالة منزلته‌لدیه واستقامته فی‌سبیله وقیامه بین یدیه وتوسط فیما بین‌شرق الوحدة وغرب الکثرة جبل شامخ ـ س قده .

(٢) هذا جار فی کل من القرآن التدوینی والتکوینی‌والافاقی والانفسی ، فکل بکل اعتبار سمی باسم جلیل ـ س‌قده .

لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله و اضواء آياته و اسرار كلماته ، ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، لمامرت الاشارة اليه من ان الكتاب الفعلى الكونى بازاء الكلام القولى العقلى ، وهو بازاء الاسماء و الصفات الالهية ، لكن هناك على وجه الوحدة والاجمال وهيهنا على وجه الكثرة والتفصيل كماقال «كذلك نفصّل الآيات لقوم يعقلون» وقوله «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» وكما ان صور الكائنات من الارض والسموات ومابينهما ـ وهى عالم الخلق ـ تفصيل لما فى عالم العقل وهو عالم الامر فكذلك جميع مافى العالمين ـ الامر والخلق ـ كتاب تفصيلى لمافى العالم الالهى من الاسماء والصفات ، قال الله (تعالى) «ولله الاسماء الحسنى فادعوه بهاوذروا الذين يلحدون فى اسمائه» ففى هذه الاية اوجب الله (تعالى) على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس ، لان علّم الاسماء ـ وهى ارباب صور الانواع والدعوة ـ لايحصل الا بالتدبر فى المصنوعات والتأمل فى المربوبات من كل مافى الارض والسموات ، ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفى احوالها فى كثير من الآيات.

وسبيـل هذا الباب من المعرفة ممايسلكه العرفاء المحققون و العلماء الالهيون وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله (تعالى) وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لمافى العالم الالهى والصقع الربوبى ، وذلك لان كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الاعلى الالهى الاسمائى يوجد منه ماهو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس «وماعندالله خير وابقى».

الفصل(۹)

فى تحقيق كلام امير المؤمنين وامام الموحدين على (ع) كماورد «ان جميع القرآن فى باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء»

اعلم هداك الله ياحبيبى ! ان من جملة المقامات التى حصلت للسالكين السائرين الى الله (تعالى) وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميل الصحف المنزلة فى نقطة تحت «باء» بسم الله ، بل يرون جميع الموجودات

فی تلك النقطة الواحدة (١) وقد بینا - فی هذا الاسفار وفی غیرها بالبرهان الحکمی - ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء، وقال «معلّم حکمة المشائین ومقدمهم» فی المیم العاشر من کتابه المعروف «باثو لوجیا»: الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها ولیس کشیء من الاشیاء بل هو بدؤ الاشیاء ولیس هو الاشیاء بل الاشیاء کلها فیه» وقد صرح بهذا فی غیر موضع من مواضع کتابه.

ونحن نمثّل لك فی هذا المعنی مثالا من المحسوس یقرّبك الی فهمه من وجه: فانك اذا قلت: «لله مافی السموات ومافی الارض» فقد جمعت جمیع الموجودات فی کلمة واحدة واذا حاولت ذکرها بالتفصیل لافتقرت الی مجلدات کثیرة ثم قس علی نسبة اللفظ الی اللفظ نسبة المعنی الی المعنی، علی ان فسحة عالم المعانی والتفاوت بین اقسامها وافرادها لایقاس بفسحة عالم الالفاظ والتفاوت فیها.

ولو اتفق لاحد ان یخرج من هذا الوجود المجازی الحسی الی ان التحق بالوجود العقلی واتصل بدائرة الملکوت السبحانی حتی یشاهد معنی (٢) «والله بکل شیء محیط» و یری ذاته محاطا بها مقهورة تحت کبریائه فحینئذ یشاهد وجوده تحت نقطة «باء السببیة» لمسبب الاسباب، ویعاین عند ذلك تلك «الباء» التی فی بسم الله حینما تجلّت له عظمتها وجلالة قدرها و رفعة سرمعناها هیهات!! نحن و امثالنا لانشاهد من القرآن الاسواداً لکوننا فی عالم الظلمة والسواد و ما حدث فیه من مد هذا المداد، اعنی مادة الابعاد والاجساد وهیولی الاضداد والاعداد، والمدرك لایدرك شیئاً الا بما فی قوة ادراکه وقوة ادراکه دائماً یکون من جنس مدرکاته، بل هی عینها کما ذهبنا الیه، فالحس لاینال الا المحسوس، ولا الخیال الا المتخیل، ولا العقل الا المعقول، فلایدرك النور الا بالنور «ومن لم یجعل الله له نوراً فماله من نور».

---

(١) ای: الموجودات العینیة ایضا فی النقطة الکتبیة، و ذلك اذا اخذت النقطة الکتبیة دقیقة للنقطة الحقیقیة وظهورا منها فی عالم الوجود الکتبی - س قده.

(٢) بان یمتثل قولهم: «اقرء وارقأ» ویصل من ظاهره الی باطنه ومن باطنه الی مطلعه، ویترقی من مقام التعلق الی مقام التخلق، ومنه الی مقام التحقق - س قده.

فنحن بسواد هذاالعين لانشاهد الاسواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب،فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازى ، والقرية الظالم اهلها مهاجراً الى الله ورسوله فى قطع المنازل التى بينناوبين المطلب وادركنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التى بعضها صور حسية او خيالية او وهمية اوعقلية ، و قطعنا النظر عن الجميع و محونا بوجودنا فى وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا واخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء ومن الموت الى الحيوة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله، فمانرى بعد ذلك من القرآن سواداً اصلا الا البياض الخالص و النور الصرف الذى لايشوبه ظلمة و اليقين المحض الذى لايعتريه شك وتحققنا بقوله (تعالى) «ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا» وبقوله «وعلّمناه من لدنا علما».

وعندذلك نقرء الايات من نسخة الاصل، وهو «الامام المبين» و «الذكر الحكيم» و«من عنده علم الكتاب» وهو امير المؤمنين على (ع) لقوله (تعالى) : «وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم» ولهذا نطق بما نطق من قوله: «انا نقطة تحت الباء» وقوله مشيراً الى صدره الشريف: «ان ههنا لعلوماً جمة لووجدت لها حملة» ولعل الكلام فى الكلام قد خرج عن طور الاوهام وتعدى عن اسلوب المباحثة والتعليم ، لكن المثل سائر «ان الكلام يجر الكلام» وليعذرنى اخوان الحقيقة ، ان عشق الحبيب يجرنى على عدّ اوصاف كماله ونعوت جماله ، وعد شمائله فى ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وأمره ونهيه وسائر افعاله ، كمانحن بصدده انشاء الله ولنرجع الى ماكنافيه .

الفصل (١٠)

فى بيان الفرق بين كتابة المخلوق و كتابة الخالق

هذا ايضاً علم ذوقى لايذعنه الا صاحب بصيرة قلبيـة يعرف الفرق بين صورة محسوسة يكون مبدءها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبدءها من داخل الحس ، مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة ، والحس لايفرق بينهما،فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر-كماقال : (تعالى)

«وبرزت الجحيم لمن يرى» ــ ان يرى المحسوس بغير الحس محسوساً بعين الخيال فيرى الغيب شهادة في حقه ، وهذا مماتواتر نقله و تكاثر وقوعه ، و مما اتفقت روايته من هذه الآية « ان رسول الله (ص) خرج يوماً وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب ، فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان في الكتاب الذي بيده اليمنى إسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة . وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة» الحديث.

فمن هيهنا مع ماتقدم من كيفية نزول الوحي و الكتاب على الانبياء (ع) يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق ، اذلو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ماهي عليه في ذينك الكتابين لم يقدر عليها ، ولايمكن ايضاً اذ ماقام بذلك ولم يف به كل ورق في العالم، ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت (سلام الله عليهم اجمعين) فتورثه خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي (ع) وذلك لأن فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الانسان حتى الارش في الخدش .

ومما حكي ايضاً في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا و هو يطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل يمازح هذا الابله هل اخذت برائتك من النار؟ فقال الابله : وهل اخذ الناس ذلك ؟ قال له : نعم ، فبكى ذلك الابله و دخل الحجر وتعلق باستار الكعبة وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار ، فجعل الناس و اصحابه يلومونه و يعرّفونه ان فلاناً مزح معك وهولا يصدقهم و كان مستمراً على حاله ، فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار، فسرّ بها واوقف الناس عليها وكان من آية ذلك الكتاب انه يقرء في كل ناحية على السواء لايتغير ، كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه آية من عندالله ، والحكايات والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب .

فــان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفاً من

ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة ، فيدرك بين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعاً بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حالـه منه اليهم لاسباب خفية لايطلع على تفاصيلها ولايبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب .

الفصل (١١)

في تحقيق قول النبي (ص) ان للقرآن ظهراً و بطناً وحداً ومطلعا (١)

اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ، ولكل منهما ايضاً ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ، ولايعلم تأويله الا الله . وقد ورد ايضاً في الحديث «ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن» وهو كمراتب باطن الانسان : من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخفي . اما ظاهر علته

---

(١) المطلع في اصطلاح العرفاء هومقام شهود المتكلم عند تلاوة آياته متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الاية ،كما قال مولانا الصادق (ع) : «لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لايبصرون» وكان ذات يوم في الصلاة فخر مغشيا عليه ، فسئل عن ذلك فقال : «مازلت اكرر آية حتى سمعت من قائلها» وقد ينقل الحديث هكذا: «ما من آية الا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» ولعله قده نقل بالمعنى ـ س قده .

(٢) ولعل الصدر وهومقام الخيال ـ كما مر ـ زيادة من النساخ ، والا لكانت المراتب ثمانية ، وقد يزداد في آخر المراتب : «الاخفى» ، فليسقط العقل اوالطبع وهوالانسب هنا ـــ

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس ، واما باطن علته فهو ما يدركه الحس الباطن و يستثبته القراء و المجودون في خزانة مدركاتهم و مخزوناتهم كالخيال ونحوه و الحس الباطن لايدرك المعنى صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانية و عوارض مقدارية الاانه يستثبته بعدزوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنياويتان مما يدركه كل انسان بشرى ، واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراويتان ، ولكل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات .

فالاولى منهما مايدركه الانسان المتمكن من تصور المعاني بحدودها وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية مأخوذاً كل منهما من المبادى العقلية من حيث يشترك فيه الكثره ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنها التعاند والتضاد ، ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لاكحالها في عالم المواد والاجساد ، ومثل هذا المعنى المشترك فيه لايدركه الروح الانساني مالم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه اذليس من شأن المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كماليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا .

على انك قد علمت ان كل مرتبة من الادراك سواء كان احساساً او تخيلا او توهماً او تعقلا - لابدله من ضرب من التجرد ، و ان مدار المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنيا ، وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جداً فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى .

فالروح الانسانية تارة تتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه و حواسه ، و تارة تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئي و تارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الامر ، و تارة تأخذ المعارف

←لقوله : «كمراتب باطن الانسان» فان الطبع ظاهره .

وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء ، والحكيم يطلق النفس الناطقة على الجميع او الاكثر وهم استغنوا عن البيان بالعيان كما هو ديدن اكثرهم في اكثر المواضع وقد يبينون بقدر مايسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم في اول تعاليقنا على السفر الاول - س قده .

الالهیة من الله بلاحجاب من عقل اوحس فان تصرف الحس ومایجری مجراه لماکان فیما هومن عالم الخلق والتقدیر وتصرف العقل لماکان فیما هومن عالم الامروالتدبیرفالذی یکون فوق الخلق والامر جمیعاً فهو محتجب عن الحس والعقل جمیعاً فلا یدرك نور الحق الابنور الحق و لاینال الابقوة من له الامر و الخلق کما ورد عن ابیعبدالله (ع) قال قال «امیرالمؤمنین» (ع) اعرفوالله بالله (۱) والرسول بالرسالة (۲) واولی الامر بالامر بالمعروف (۳) (الحدیث) .

وللدلالة علی تفاوت المقامات قال (تعالی) فی صفة القرآن «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین » فذکر له اوصافاً متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الکرامة عندالله ، وادناها التنزل الی هذا العالم من عندرب العالمین ، ولاشك ان کلام الله من حیث هو کلامه قبل النزول الی عالم الامر ـ وهو اللوح المحفوظ ـ وقبل نزوله الی عالم السماء الدنیا ـ وهو لوح المحو والاثبات ـ ونزوله الی عالم الخلق والتقدیر له مقام شامخ الهی ومرتبة رفیعة لایعلم الاالله ولایدرکه احد من الانبیاء (ع) الافی مقام الاحدیة عند انسلاخه عن القیود الامکانیة ، وتجرده عن الکونین ، وخروجه عن النشأتین ، وتجاوزه عن العالمین ـ الخلق والامر ـ و بلوغه

---

(۱) ای : اعرفوا الله بنور وارد من عنده علی قلوبکم و تقربوا الیه حتی یصدق فی حقکم قوله الحق : بی یبصرو بی یسمع» ـ س قده .

(۲) ای ، بنبوة التعریف الحاصلة فیکم ، فان النبوة قسمان : نبوة التعریف : ونبوة التشریع ، والاولی هی الانباء عن معرفة الذات والصفات و الاسماء ، و الثانیة جمیع ذلك مع تبلیغ الاحکام والتأدیب بالاخلاق والقیام بالسیاسة وقد یخص هذه بالرسالة ، و لوکان کذلك لکان المراد : الوراثة عن الرسول المتحققة فی الکمل حتی ان الفقهاء مظاهره ، و قد ورد «ان من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بین جنبیه» بل قد روی « ان لله عبادالیسوا بانبیاء یغبطهم النبیون» وانه ص قال : «ان فی امتی محدثین مکلمین» س قده .

(۳) ای بصیرورتکم من الولاة ، لاالعارفین بمعنی العالمین بالحقائق فقط ، بل المقتدرین المتصرفین ایضا ذوی الاوامر التکوینیة التسخیریة ـ س قده .

«قاب قوسین او ادنی» کما اخبر خیر الانبیاء وافضل البشر (ص) عن حاله «لی مع الله وقت، لایسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل» وللاشارة الی هذا المقام قوله (تعالی): «وما یعلم تأویله الاالله والراسخون فی العلم» و قوله (تعالی) : «لایعلم من فی السماوات و الارض الغیب الاالله» وقوله «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» وفی الحدیث «ان من العلم کهیئة المکنون لایعلمه الاالعلماء بالله» وللاشارة الی مقام القلب المعنوی والحس الباطنی وقع قوله : «ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب اوالقی السمع وهو شهید» و قوله حکایة عن الکفار الجاهدین : «لو کنا نعقل اونسمع ماکنا فی اصحاب السعیر» وللاشارة الی مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله : «فاجره حتی یسمع کلام الله» وللاشارة الی تفاوت مقامات العلماء فی درجات علمهم قال : «نرفع درجات من نشاء وفوق کل ذی علم علیم» وقوله : «تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض» وقوله فی حق الملائکة «وما مناالاله مقام معلوم»

تذکرة تمثیلیة

و بالجملة ان للقرآن درجات و منازل کما للانسان ، و ادنی مراتب القرآن و هو ما فی الجلد و الغلاف کأدنی مراتب الانسان و هو ما فی الاهاب و البشرة ، وللقرآن فی کل مرتبة و مقام حملة یحفظونه ویکتبونه ولا یمسونه الابشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مکانهم او عن امکانهم (۱) و القشر من الانسان لا یدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشری من الظاهریة لایدرك الا المفهومات القشریة والنکات البیانیة والاحکام العملیة والسیاسات الشرعیة،

---

(۱) ای : لایلتفتون لفت ما هیاتهم وامکانهم ،کالعقول النوریة و الملائکة المهیمة المختفی امکانهم تحت سطوع وجوب الازل، ومثلها العقول الصاعدة الفانیة ذواتهم فی ذاته، فان کل انسان الی الامکان امیل واحکام الکثرة علیه اغلب ،کان من الکفار ظاهرا اوباطنا، وکل انسان کان الی الوجود امیل و احکام الوحدة علیه او فر، کان من السابقین المقربین کالانبیاء والاولیاء ، وکل انسان تساوی فیه الجهتان کان مقتصدا من المؤمنین ـ س قده .

واماروح القرآن وسره ولبه فلا یدرکه الا اولوالباب و ذوالبصائر ، اذ حقیقة الحکمة لاتنال الا بموهبة الله ولایبلغ الانسان الی مرتبة یسمی حکیماً الا بان یفیض الله علیه من حکمته حکمة ومن لدنه علماً ، لان العلم والحکمة من صفاته الکمالیة والعلیم الحکیم من اسماء الله الحسنی ، ولابد فی من له نصیب منهما ان یکون ذلک بمجرد موهبة الله ایاه له ولذلک قال (سبحانه) بعدقوله : «ویعلمهم الکتاب والحکمة» (الایة):«ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم» وسمی الحکمة خیراً کثیراً وقال : «ومن یؤت الحکمة فقداوتی خیراً کثیراً ومایذکر الااولوا الباب».

الفصل (۱۲)

فی توضیح ماذکرناه و تبیین مااجملناه من کون معرفة لب الکتاب مختصة باهل الله من ذوی البصائر و الالباب

اعلموا ایها الاخوان السالکون الممتنون بامرالدین وفهم غرائب الکلام المبین ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم یتیسر لاحد من الناس وان کان من الاکیاس الالمن دارس علم الیقین وتعلم فی مدارس «آل یاسین» ومکتب اهل التقدیس واهل الذکر الحکیم وقرائة الایات من ارقام اللوح العظیم و نسخة الاصل الکریم الذی هوالامام المبین وکان معلمه «علمک مالم تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیما» و مؤدبه «ادبنی ربی فاحسن تأدیبی» وکان کاتب لوحه بالقلم و مصور صحیفة نفسه بصورة العلم و الحکم هو «ربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم» فالله (سبحانه) معلمه لاسبب آخر من الاسباب کفکر اوتقلید اوقیاس اورو ایة اوسماع بل بان یتلقی القرآن من لدن حکیم علیم» اویسمع بسماع باطنی فی عالم الغیب من عند «مطاع ثم امین» .

رمز قرآنی وتلویح کلامی

ان اول ما ینکشف لاولاد روح القدس فی مکتب التقدیس معنی اللوح والقلم و الکتابة والرقم و معنی «الم» و«طه» و«یس والقرآن الحکیم» ومعنی «ص والقران ذی الذکر»

و « ق والقرآن المجید» و « ن و القلم و ما یسطرون » و معنی الحروف الجمل وهی الحروف المقطعة القرآنیة و الکلمات التامات المفـردة و بعدها الکلمـات المرکبة الفرقانیة ، فان العنایة الربانیة لما تعلقت بتربیة اطفال الارواح العالیة افادلهـم رزقهم من البان ضروع الملکوت والجنان ، واذاق لهم من لطائف الرحمة و الرضوان اغذیة لطیفة روحانیة فی کسوة الحروف المفردة علی طریقة الرمز والاشارة الی مقاصد اهل البشارة لئلا یطلع علیها الاغیار (۱) ومن لم یکن لهم اهلیة الوصول الی عالم الاسرار ومعدن الانوار ، فکتب الله اولا فی الواح ارواحهم حروفاً مجملة ومقطعات مفردة لعلهم یذکرون وبصنایع آبائهم یصنعون وعلی مثل کتابتهم یکتبون ، والی منازلهم و مقاماتهم یرتقون وبآیات الله یهتدون ، والی ربهم یرجعون «لقدکنا (۲) حروفاً عالیات نزلنا (۳) فی سطور (۴) سافلات ».

---

(۱) ونعم ماقیل : بین المحبین سر لیس یفشیه * قول و لاقلم للخلق یحکیه

(۲) هو الکینونة السابقة لنا فی عالم العقول ، والحرفیة باعتبار عدم استقلال العقول فی الوجود وانها لانفسیة لها بل لها الوجود الرابط المحض اذلا مادة لها ولو بمعنی المتعلق بل لا ماهیة لها عند المحققین . ولذا کانت من صقع الربوبیة موجودة بوجود الله باقیة ببقائه ـ س قده .

(۳) هو الکینونة اللاحقة النفسیة ـ س قده .

(۴) ای : قدود ، شبهها فی الطول والاستقامة بالسطور ، ونظیر هذا قول ابن العربی:

کنا حروفا عالیات لم نقل * متعلقات فی ذری اعلی القلا

وقول امیر المؤمنین «علی» (ع) لابی الاسود الدئلی : «الکلمة : اسم وفعل و حرف» یشیر الی هذا ، فان کلامه سبحانه فعله کما فی نهج البلاغة ، فالمراد بالکلمة : کلمة «کن» ای : الوجود المنبسط المقسم للحروف العالیة العقلیة و للاسماء و هی الجواهر الجسمانیة الثابتة ، و للافعال المقترنة بالزمان و هی الموجودات العرضیة السیالة ، و علی مذهب المصنف قده من اثبات الحرکة الجوهریة فی الطبائع و الاجسام فهی ایضا من الا فعال المقترنة بالزمان ، والاسماء هی النفوس من حیث کونها برازخ بین العقول الساکنة والطبائع السیالة ـ س قده .

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة (١) منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز «ليميز الله الخبيث من الطيب» ويوم الجمع ايضاً بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين» وقوله «ليوم لاريب فيه» فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنـوية و الجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفـة مجتمعة و المنفصلة متصلة ، والحرف الواحد بالمعنى حروفاً متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها (٣) في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولى الالباب كما اشار اليه بقوله «ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون» هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله (تعالى) «قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وقوله «كتاب فصلت آياته» .

فقد اتضح لك ايها السالك المسكين! أن اول ما يرتسم في لوح القارى المبتدى حروف التهجى ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية و يطيع الله (تعالى) في امره «اقرأ باسم ربك الذى خلق» وقوله : «اقرؤا ما تيسر من القرآن» وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» وحينئذ

---

(١) اى : الانواع المتخالفة المتراكمة التي كل منمقولة ، وكل اجنبى عن الاخر تصير منفصلة ينفض كل عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل نوع متصلة واحدة، وهذا كما ان عقلك يأخذ صرف كل حقيقة معرى عن اكسية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد ويميز الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كلا عن الاخر. اقرء كتابك شوارقاً ـ س قده

(٢) اى : المعقول التي هى كلام الله (تعالى) وقوله الحق ـ س قده .

(٣) اى :كيفية صيرورتها نفوسا كلية هى كتاب الله، ثم نزولها في صدور منشرحة ، اى كيفية صيرورتها مثلا معلقة هى رقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة ، والصدر هو الخيال، وكيفية النزول انه تصير الارواح المرسلة ارواحا مضافة وهى تتمثل صورا بسيطة كل ذلك بلا تجاف ، اوالمراد بالثلاثة : العقل البسيط الاجمالى والعقل التفصيلى النفسانى و الخيال ، وبالجملة وصلنا لهم اى : العقول للعقول ، وكتاب فصلت للنفوس اوالخيال ـ س قده .

يتأتى له المحافظة للقرآن والمداومة على تلاوة آياته بحفظ الله (تعالى) قلبه عن وساوس الشيطان كما قال : «وانا له لحافظون» ويكون قلبه عند ذلك فلكاً محفوظاً عن اختطاف أمردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب آيات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط الموسوسين واستراق المنتحلين كما قال : « وحفظناها من كل شيطان رجيم الامن استرق السمع فاتبعه شهاب مبين » .

اشعار تنبيهي

وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته ولم يحدث معه حروفه المقطعة ولم يتجل لهوجه قائله ومبدئه وعظمة كاتبه ومنشيه ، فانتبه يامغرور ! وقم من مرقدك يامحكور ! حتى تسافر في سبيل الله مهاجراً الى الله ورسوله و مشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولاتجلس مع اهل الغفلة والبطالة و ذر الذين اتخذوا دينهم هزواً ، واشتغلوا بدنياهم لهواً ولعباً وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله : «مالهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا» وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله : «يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» رب رجل أديب اريب عاقل فصيح عارف بعلم اللغة والنحو و البلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصام والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفاً من حروف القرآن ولافهم كلمة واحدة من كتاب الله النازل على عبده ، ولم يرغب بعد الى ماهو بالحقيقة علم و نور و فقه و حكمة لا عراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما يعدونه علماً و ايماناً وفقهاً وايقاناً .

فاخرج ايها الغافل! من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيودك الرسمية ورسومك العامية ، لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القرآن وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات و الارض بمفاتيح علم الغيب المبرى عن وصمة الشك و الريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت

نشأتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشأة الاخرة فقدوقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو آجرك وجزاك كماقال : «ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله .

الفصل (١٣)

فی نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة (١)

اعلم ايها المتدبر المتأمل! ان القرآن اذاكشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروی كل غليل طلب الحيوة و الحقيقة ، ويداوی كل مريض القلب بعلل الاخلاق الذميمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله ﷺ : «ان القرآن هو الدواء وان القرآن غني لافقر بعده ولاغنى دونه» والقرآن هو حبل الله المتين النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات و اغلال الاثقال و الاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و الذهب والفضة والخيل وطول الامال وهومع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبّس بلباس الحروف والاصوات واكتسي بكسوة الالفاظ و العبارات ، رحمة من الله للعبّاد وشفقة على خلقه و تأنيساً لهم و تقريباً الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم ، والا فما للتراب ورب الارباب ؟! ففی كل حرف من حروفه الف رمز واشارة و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقين الى روح الوصال ، فوقع النداء من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوی و سجن الدنيا بقوله « و ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين».

فبسطت شبكة الحروف و الاصوات مع حبوب المعانی لصيد طيور السموات ، ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها و معيدها و مبدئها ، و انما الغرض الاصلی اصطياد نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص سماوی من

---

(١) الى القرآن التكوينی العقلی والنفسی وغيرهما حتى كلام الله الذی فی مرتبة العلم العنائی ـ س قده .

اغتذی به‌یفهم منطق الطیرکله ، وهو المقصود من بسط الشبکة فی الارض دون غیره «سواء علیهم أ انذرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون» و کان بعضهم لقصوره لایطیق ملاحظة هذاالامرالذی به‌قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عمالایطیقون خوض غمرته فالجموا بلجام المنع ، وقیل لهم اسکتوا فمالهذا خلقتم لایسأل عما یفعل وهم یسئلون ماللعمیان وملاحظة حقایق الالوان ؟!

واما من امتلات مشکوة قلبه ناراً مقتبسا من نور القرآن فادرک اسرار الامور و الکلمات و الایات کماهی فقیل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسکتوا فسیروا بسیر اضعفکم ، ولا تکشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافیش فیکون ذلک سبب هلاکهم ، وانزلوا الی السماء الدنیا من منتهی علوکم لیأنس بکم ضعفاء الابصار ، و یقتبسوا من بقایا انوارکم المشرقة المشرقیة من وراء حجب مضروبة بینکم وبینهم ، وکونواکماقیل

شربنا واهرقنا علی الارض فضله   وللارض من کأس الکرام نصیب

ولذلک یوجد فی القرآن مافیه صلاح کل احد ، ومارزق من الارزاق المعنویة والصوریة الاویوجد فی الکتاب قسم منه لاهله «متاعاً لکم ولانعامکم ولارطب ولایابس الا فی کتاب مبین» ، وکما یوجد فیه من حقائق الحکم و طرائف النعم التی فیها غذاء للارواح و القلوب فکذلک یوجد فیه العلوم الجزئیة و الاغذیة والادویة الصوریة من القصص والاحکام والمواریث والدیات والمناکحات وغیرها ممایتنفع به المتوسطون فی المنازل والعوام ، ففیه الاغذیة المعنویة والصوریة معاً والاقسام الاخرویة و الدنیویة جمیعاً ، فمامن شیء الوفیه تبیانه ، ولوکان من باطنک طریق الی ملکوت القرآن و باطنه لتعرف کونه تبیانالکل شیء» .

تنبیه واشعار

اعلم ان خطابات القرآن کقوله «یاایها الانسان، یاایها الذین آمنوا» ممایختص باحباءالله المتألهین واولیائه المقربین لاالمبعدین الممکورین والجاحدین المنکرین اذلیس لهم نصیب من رزق معانی هذا الکلام والکتاب الاقشورالالفاظ والمبانی «انهم عن

السمع لمعزولون»، «ولو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون»، لان العناية الالهية ماسبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر وآخره وانت ايضاً يا حبيبي الو لم تكن مما قضى الله فيك خيراً ولم تكن اهلا لذلك بحسب مايسر لك هذا الامر العسير في التقدير لماوقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين، واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عيناً صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولا مؤفة بآفة عصبية فاذا فتحت عينك ابصرت ماهو بين يديك فلا تحتاج الى قائد يقودك واما المقلد. فهو كالاعمى في المشي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل مايدرك قائداً ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه، انما التقليد يجرى في الامور الناقصة والافعال الدنية، فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حدما فاذا ضاق الطريق وصار احدمن السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجيز وراءه اعمى، وكذا اذا دق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجيز وراءه آخر، فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت او كالسباح الماء في سباحة ابحر الحقائق والمعاني فلا يمكن للاعمى تقليد ذلك القائد في الطيران، ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا في سير البحر.

فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى مايدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض، فالمشي على الارض يمكن ان يتعلم، واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم، بل ينال بقوة اليقين ولذلك لماقيل للنبي صلى الله عليه وآله ان عيسى عليه السلام يقال انه يمشي على الماء، فقال: «لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء» فاهل القرآن وهم اهل الله خاصة ـ بحمدالله اعين يبصرون بها آيات الله، ولهم اذان يسمعون بها كلماته، وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايدي يبطشون بها موائد كرمه ورحمته، وارجل يمشون بها في دار كرامته ومنزل جوده ورأفته.

الفصل (١٤)

في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها

فقد ذكر الشيخ المحقق «محيي الدين الاعرابي» في الباب السادس عشر ثلاثمائة من كتابه المسمى «بالفتوحات المكية» «انه قال (ص) حكاية عن نفسه على طريق التمدح: انه اسرى به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهو قوله: «لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير» فالضمير في «انه هو» يعود على محمد ﷺ فانه أسرى به فرأى الايات، وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ماحظه السماع وهو الصوت، فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت، فدل انه بقي له من الملكوت فوقه [قوة] مالم يصل اليه بجسمه من حيث هو راء، ولكن من حيث هو سميع (١) فوصل الى استماع اصوات الاقلام وهي تجرى بما يحدث الله في العالم من الاحكام، وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ، فان الذى كتبه القلم الاعلى لا يتبدل، وسمى

---

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ماهو في هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت، لكن كل منها يوصل اليه بمشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمشاعر الملكوتية، فبقوته الباصرة يرى مالايرى اشخاص الانسان الطبيعي بما هو طبيعي من المرئيات الملكوتية؛ وبسمعه يسمع مالا يسمعون، وبذوقه يدرك ما لا يذوقون لقوله: «ابيت عند ربى يطعمني ويسقيني» وبشمه مالايشمون كقوله «انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن» وبلمسه مالايلمسون كقوله «وجدت برد انامله بين ثديى»، و بالجملة جميع ما يدركه النبى اوالولى حالة الانسلاخ ملكوتية بالمدارك الملكوتية وكل له شأن يختص به من قدم.

(٢) ليس المراد بالاقلام العقول التى فى الطبقة المتكافئة التى هى دون القلم الاعلى الذى هو العقل الكلي سواء اريد بعقل الكل: العقل الاول اوجملة العقول الطولية والعرضية: ولاالمراد بها النفوس الكلية السماوية اى: عاقلتها باعتبار فعاليتها فيما دونها، لان «الشيخ العربي» جعل رتبة هذه الاقلام دون اللوح المحفوظ، والنفوس الكلية هى اللوح المحفوظ، بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة، لكن لها اعتباران: احدهما ←

اللوح بالمحفوظ من المحو فلا يمحى ما كتب فيه ، وهذه الاقلام تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله (تعالى) «يمحو الله مايشاء ويثبت» ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل، ولهذا يدخل في الشرايع النسخ وفي الشرع الواحد النسخ (١) في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا على البداء» .

وقال ايضاً : «ومن هذه الكتابة قوله (تعالى) «ثم قضى اجلا واجل مسمى» ومن هذه الالواح وصف نفسه بانه يتردد في نفسه وفي قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قد قضى عليه ، ومن هذه الحقيقة الالهية (٢) التي كنى عنها بالتردد الالهي يكون سريانها في التردد الكوني في الامور» .

ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله ، هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق (تعالى) والاملاء على ذلك الملك ، والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد، ولولا هذه الحقيقة (٣) الالهية ما اختلف امران في العالم، ولا حار احد في امر ولا تردد فيه ، وكانت الامور كلها

← أعتبار تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الا عتبار هي الواح المحو والاثبات لسيلان الطبائع الفلكية جوهرا على التحقيق ، وعند هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هي الهيولى المجسمة . و ثانيهما اعتبار تدليها و تعلقها بنفوسها الكلية و بهذا الا عتبار هي اقلام رتبتها كذا وكذا ــ س قده .

(١) لان اتصالات النبي (ص) في كل وقت ليست متساوية . فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الفلكية العالمة باوضاع اجسامها ولوازم اوضاعها ويرى صورا ويحكم بمقتضاها ، وقد يتصل ويرى صورا اخرى ويحكم بمقتضى آخر ــ س قده .

(٢) قد مر من المصنف ان للالهية درجات وللفاعلية مراتب ، ولهذا اشار «الشيخ» الى ان من هذه الحقيقة الالهية ــ وهي اسمه السريع او المصور ــ التردد ، والتردد هو السيلان الجوهري في النفس المنطبعة ــ س قده .

(٣) اى : لولا كتاب المحو والاثبات العلمي لم يكن كتاب المحو والاثبات العيني في عالم الكون والفساد ــ س قده .

حتماً مقضيا، كما ان هذا التردد (١) الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق .

ثم قال «فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من العلم الالهى ومن يمدّها والى اىّ حقيقة الهية مستندها ومااثرها فى العالم العلوى من الاملاك والكواكب والافلاك ؟ وماأثرها فى العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوى على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام تكون جميع التأثيرات فى العالم دائماً ، ولابد لها ان تكتب و تثبت انتثار الكواكب و انحلال هذه الاجرام الفلكية ، وخراب هذه الدار الدنياوية ، وانتقال العمارة فى حق السعداء الى الجنان العلية التى ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم [من مقعره] الى اسفل السافلين ، وهى دار الاشقياء ، واما القلم الاعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الاقلام من محو واثبات ، ففى اللوح المحفوظ اثبات المحو (٢) فى هذه الالواح ، واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم ، وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذى يمده القلم الالهى باختلاف الامور (٣) وعواقبها مفصلة مسطرة [كل ذلك على الوجه الثابت وذلك] بتقدير العزيز

---

(١) الى قوله «فيهم» اى : يصير التردد مرتفعا عنهم ويكون كالمقضى الذى لا يرد ولايبدل ، اوالمعنى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد حتم مقضى فى الكون كذلك حتم لازم فى النفوس ـ س قده .

(٢) قد مران منشأ انتزاع العدم السابق للشىء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له ، اذ العدم نفى محض وباطل صرف ، فلايتوهمن ان المحو رفع وعدم فكيف يثبت ؟ وقوله : «ومحو الاثبات» معناه اثبات محو الاثبات ، فان المتحركات جوهرا وعرضا يمحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ، ثم يمحو هذه المثبتة وهكذا الى ما شاء الله . واما اللوح المحفوظ بجهته العقلية والقلم الا على الالهى فلاحركة ولاتجدد فيهما ـ س قده .

(٣) ظرف الاختلاف انما هو لوح المحو والاثبات العلمى والعينى ـ س قده .

العليم ، ولقلوب الاولياء (١) من طريق الكشف الالهى الحقيقى فی التمثيل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله (ص) فی عرض الحائط» انتهی كلامه .

وانما اقتصرنا على نقل كلامه فی هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوی البصيرة، ولم اتعرض لشرح معانيه و حل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور فی مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفی لمن تدبر فيها فی ذلك سيما المذكور فی مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا .

الفصل (١٥)

فی ذكر القاب القرآن ونعوته

لمّا علمت الفرق بين كلام الله وكتابه ــ وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل، فالفعل زمانی متجدد وامر الله برىء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقاناً وان احدهما بسيط والاخر مركب ــ فقد حصل هيهنا اربعة القاب: الكلام والكتاب والقرآن والفرقان .

فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته «النور» لانه نور عقلی ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويترآى منه حقائق الاشياء ، ويهتدی به فی ظلمات بر* الاجسام وبحر النفوس ، ويظهر به للسالكين الى دار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال (تعالى) «قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

---

(١) الكشف العجيب الذی مر هو الكشف المعنوی العلمی الذی فی المطالب النظرية وهو البلوغ الى حد العيان والكشف المذكور هيهنا هو الكشف الصوری الذی هو لازم الاعمال الصالحة والاخلاق المرضية ، ومراده ان لكل معنى صورة، ولكل حقيقة رقيقة ، والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك المعانی السابقة و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتية كتابا وكتبا و اقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمون صريفها الملكوتی ، وذو الرياستين منهم ــ الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية و الخلقية ــ يجمع بين الكشفين ــ رقده .

الی النور باذنه‌ويهديهم‌الی‌صراط‌مستقيم» فقوله‌نوراشارة الی مرتبة (١) العقل‌القرآنی البسيط المسمی بالقلم الالهی، وقوله «كتاب» اشارة الی مرتبة العلم التفصيلی‌المثبت فی‌اللوح المحفوظ وللاشارة الی‌هاتين المرتبتين قوله (تعالی وآتيناه الحكمة و فصل الخطاب‌فالحكمة للقرآن والتفصيل للكتاب‌وقال «أومن‌كان ميتا (٢) فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشی به‌فی‌الناس كمن مثله فی‌الظلمات ليس‌بخارج‌منها» .

ومن اسمائه الحكمة و هی افضل علم بافضل معلوم (٣) فلا حكيم بالحقيقة الاالله (۴) و لهذا قيل انها موهبة ربانية لاتحصل بسعی و اكتساب ولا يوصف بها الا

---

(١) هذا فی التكوينی‌الافاقی‌والانفسی، واما فی‌التدوينی‌فالحكمة‌اشارة‌الی‌كون‌جميع القرآن فی الفاتحة بل فی الحروف المقطعة الاربع عشر النورانية بل فی باء البسملة بل فی‌نقطة‌تحت الباء كمامر. وفصل‌الخطاب‌الی مقام‌الكثرة وان‌لكل سورة بل‌آية‌مدلول‌غيرمدلول الاخری ـ س‌قده .

(٢) هذا فی التكوينی الانفسی اظهر منه فی التدوينی ، و لكن اطلاق الاية يشمل الكل، فان‌الناس‌كانوا امواتافاحياهم بارسال‌النبی وتكميل الولی‌وانزال‌القرآن‌واسترشادهم بنوره ـ س‌قده .

(٣) كذا فی « الهيات الشفاء » وغيرها ، اما انها افضل العلوم فلانهـا علم يقينی لا تقليد فيه اصلا بخلاف الباقی اذلايخلومنه و لا اقل فی التصديق بوجودات موضوعاتهـا المبينة فی الحكمة ، ولهذا فلها الرياسة العامة و المخدومية المطلقة ، ولان فضيلة العلم امابفضيلة موضوعه اوبشرافة غايته اوبوثاقة مباديه والكل‌متحقق فی‌هذا العلم، اما الموضوع فهوالوجود المطلق الذی هوخيرمحض وموضوعات مسائله هی الحق (جل‌جلاله) وصفاته و افعاله وملائكته المقربون وغيرذالك من‌اعاظم الموجودات . واما غايته فهی‌صيرورة‌الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينی و الفوز بالسعادات الحقيقية . واما مباديه فهی البراهين المعطية لليقين الدائم ؛ واما ان معلومها افضل المعلومات‌فقد علمت ان المعلوم بها ماهو بخلاف معلومات غيرها فانها اعراض من‌سنخ‌الحركات اوالكميات والكيفيات اومايجری مجراها ـ س‌قده .

(۴) اذااعتبرافضل مراتب العلم‌الحضوری ، ولهذا ـ ای لان اتم انحاء العلم‌الحضوری مخصوص به قيل‌انها موهبة ـ س‌قده .

المتجردون عن جلباب البشرية و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كماقال «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم» بعد قوله :«ويعلمهم الكتاب والحكمة» .

ومن اسمائه «الخير» ، قال«ومن يوت الحكمة فقداوتي خيراً كثيراً».

ومن اسمائه «الروح» قوله (تعالى) «يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق» **ومنها** «الحق» لانه ثابت لايتغير ابداً من «حق الامر» اذا ثبت،ولانه صادق مطابق للواقع لايعتريه شك ولا ريب قوله «ويرى الذين اوتوا العلم الذى انزل اليك من ربك هوالحق» وقوله (تعالى) : «نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا» و قوله «افمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هواعمى انما يتذكر اولوا الالباب» وقوله :«بل هوالحق من ربك لتنذر قوماً ما آتاهم من نذير» ومنها «الهدى» لانه لايهدى الى الحق وهوالحق باعتبار آخر كمامر قوله (تعالى) «ذلك هدى الله يهدى به من يشاء» وقوله : «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» .

ومنها«الذكر» لانه مايتذكر به امورالاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى «انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون» **ومنها** النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب «قل هونبأ عظيم انتم عنه معرضون».

ومنها«الشفاء» لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والالام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها ، قوله (تعالى) «قل هوللذين آمنوا هدى و شفاء والذين لايؤمنون في آذانهم وقر وهوعليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد» .

ومنها «الرحمة» قوله(تعالى) : «وما انزلنا عليك الكتاب الالتبين الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقوله : «وانه لهدى ورحمة للمؤمنين» .

ومنها «العلى الحكيم» اماكونه علياً فلان اصل حقيقته من العالم العلوى العقلى و اماكونه حكيماً اى ذاحكمة فلان القرآن كمامر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق

الاشیاء علی وجه بسیط اجمالی ، وان العقل بالفعل کما علمت عاقل و عقل باعتبارین و کذلك القیاس فی کونه حکیماً وحکمة فهو حکمة من حیث کونه بذاته علماً بحقائق الموجودات او ، حکیم ، من حیث انه علم قائم بذاته فی المقام العقلی فذاته من غیر صفة زائدة عالم بالاشیاء کماهی ، فیکون حکیماً لان صدق المشتق لایستدعی عروض مبدء الاشتقاق قوله (تعالی) : «یس والقرآن الحکیم» وقوله تعالی «وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم» .

ومنها «ذوالذکر» و الفرق بین کونه ذکراً وذاالذکر اعتباری کمامر فی کونه حکمة وحکیماً قوله (تعالی) «ص والقرآن ذی الذکر» .

ومنها «التنزیل» لکونه نزل الله من المرتبة العقلیة الاجمالیة الی المرتبة النفسیة التفصیلیة قوله (تعالی) «تنزیل من الرحمن الرحیم» **ومنها** المنزل قوله (تعالی) : «و الذین آتیناهم الکتاب یعلمون انه منزل من ربك بالحق» والفرق بین کونه تنزیلا وکونه منزلا علی قیاس ماسبق **ومنها** «البشیر والنذیر» قوله تعالی : «کتاب فصلت آیاته قرآناً عربیاً لقوم یعلمون بشیراً ونذیراً فاعرض اکثرهم فهم لایسمعون» .

ومنها البشری » و الفرق بین البشری و البشیر کما مر قوله تعالی « هدی و بشری للمؤمنین» وکذا الحال فی کونه هدی وهادیاً کمافی قوله تعالی «ویهدی الی صراط العزیز الحمید » .

ومنها «المجید» قوله تعالی «ق والقرآن المجید» .

ومنها العزیز قوله تعالی : «وانه لکتاب عزیز » .

ومنها العظیم قوله تعالی «ولقد آتیناك سبعاً من المثانی والقرآن العظیم» .

ومنها الموعظة الحسنة : قوله تعالی «ادع الی ربك بالحکمة والموعظة الحسنة» .

ومنها النعمة لانه ممایتنعم ویتلذذ به اهل الله فوق مایتنعم ویتلذذ اهل الدنیا بلذاتهم الحسیة ، ولانسبة بین نعمة الدنیا ونعمة الاخرة بل هذه اللذائذ الحسیة آلام بالاضافة الی لذة المعرفة والحکمة کماسنبین فی موضعه قوله تعالی : «یعرفون نعمة الله ثم ینکرونها واکثرهم الکافرون » ای یصدقون بحقیقتها مجملا والافلو عرفوها عرفانا

حقیقیا لفازوا بالنعیم الابدی ولم یکونوا من اهل الجحود ، ولذلک وصفهم بالکفر:

ومنها الرزق قوله (تعالى) : «ورزق ربك خير وابقى» .

ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ، و يظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد ، قوله تعالى : «تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» .

ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و موازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيمة من كاسدها وحقها من باطلها قوله (تعالى) «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» وقوله «والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان» الى غير ذلك من الالقاب والاسامى ، ولاشك ان كثرة الاسامى والاوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه وكتابه .

الموقف الثامن

في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

الفصل (١)

في القول في العناية

لاشبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام، وكذا الضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلايفعلون مايفعلون لاجل غرض فيمادونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية (١) لايجوز

---

(١) عول (ره) في ذلك على قاعدة «العالي لا يستكمل بالسافل» كما يظهر من العبارة، وعلى هذا فالاولى حمل قوله ، «ولم تكن حاصلة قبل الفعل» على الاعم من القبلية الزمانية، فان العلل العالية المجردة لاتستكمل بافعالها اللازمة لذواتها لمكان القاعدة، فافعالها رشحات من بركات ذواتها تترشح على ما دونها ، وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها ،و الغرض ما يستكمل به الفاعل في فعله ، وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال كما في الواجب (تعالى) خاصة، وما فوقها ان كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فانها تبتغي بفعلها اذا تقتدي بالواجب في افاضة الخير من غير حاجة منها الى الفعل ومايترتب عليه من الفوائد بل جودا محضا، ولايستلزم ذلك كونها مكرهة مجبرة على افعالها لان افعالها معلومة لها مرضية عندها بملائمتها لذواتها .والفعل الذي هذا شأنه لايكون فعل مكره مجبر،وكون أفعالها عن تسخير الهي لا يخرجها عن كونها صادرة عن علم ورضا ، فهي اختيارية على اى حال ولو فرض لزومها لذواتها ـ طمدظله .

ان يكون صدور الافعال منها الاغراض وغايات تعود اليها من فعلها ، ولم تكن حاصلة قبل الفعل ، والا لم تكن تامة كاملة الذات. بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، و هذا ممتنع جداً فثبت انها لايهمها في فعلها شيء ولايدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها ايثار طار ولاارادة زائدة الاالاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى .

واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان ـ سيما في النبات والحيوان ، بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان ـ من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ، ما تقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجاً منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات العجم الحقيرة (كالنحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق، وحكم مطابق ، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية .

فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون(١) الاول (تعالى) عالماً لذاته بما

---

(١) ملخصه ـ كما سيصرح به ـ ان العناية تجمع بمفهومها اموراً ثلاثة : العلم والسببية والرضا ، ونقول في توضيح ذلك : ان العناية والاعتناء بالشيء على ما نعقله من معناها هو ان يجتهد الفاعل في صدور اصل الفعل اوصدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير ان يصرفه عن اصل الفعل او عن ايقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بامر أهم منه اواحب اواعظم اونحو ذلك فان الا شتغال بامور العظيمة الخطيرة يصرفنا عن الا هتمام بالامور الحقيرة اليسيرة فنتساهل فيها بتركها من اصلها . او نسامح في بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها ، فاذا اجتهدنا في الحقير كما نجتهد في الخطير او اجتهدنا في اصلاح شؤن الامر الحقير ورعاية مصالحه ودفع جزئيات حوائجه كما في الا مر الخطير فتلك العناية .

والوجه في انصرافنا عن الامور الحقيرة اليسيرة واشتغالنا بعظائمها هوان لنا قريحة ـــ

عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى مايمكن وراضياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضاكلها عين ذاته ، بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضابه وهوالمشية الازلية (١) فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذى لاغاية لهولاحدفي الكمال وراءه فاذاكان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ فى النظام ، والاتم بحسب الامكان فيفيض عندما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذى عقله فيضاناً وصدوراً ، متأدياً الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية .

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين و النقص ، و من اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء ، والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى «الشيخ الاشعرى» والقائلين بالغرض السفلى العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيداً حيث جهلوا تنزيه الله (تعالى) «وتوحيده وماقدروا الله حق قدره» .

← المقايسة بين الاشياء ، فاذا عرض لنا فعلان واجبان احدهماالهم و الاخرمهم فربما قايسنا بينهما وعددنا الاهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا فى امره ، وان كنا لولم نقايس بينهماكانا جميعا واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير ، وذلك لان كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسة معلوما لنا على ما هوعليه من الوجوب اى المعلولية لنا الملائمة لذواتنا ، وهذه هي العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشيء والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهوالمراد برضى الفاعل به .

و الله (سبحانه) له علم بكل شيء على ما هوعليه من غيران يوهنه او يغيره قياس ونحوه ، وهوالسبب الا على لكل ذى سبب ، ومسبباته ملائمة لذاته . فله عناية بالاشياء .

وقد ظهرلك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل ، فان ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول : هي كون الذات عالمة بالاشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته - طمدظله .

(٣) قد عرفت الكلام فى المشية الازلية ، وارجاع الرضى الى خصوصية السببية - وهوكونه بحيث يلائمه مسبباته - اقرب الى الاعتبار من تفسيره بالارادة التى ارجعهاسابقا الى العلم بالنظام الاحسن كما لايخفى - ط مدظله .

الفصل (٢)

في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ، ويكون كل ذات مولّية وجه القصد الى شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني فضائلها ولواحقها ، فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوبما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات (جل ذكره) لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره ، فكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء مع المعلولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شريّة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه(١) وهو فقد ذات الشيء اوفقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات اوعدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لوكان امراً

---

(١) اذ لو عدوا النقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم لماهية كل معلول شراً مصطلحا لما عدوا العقول بل الافلاك خيرات محضة عند تخميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية ،نظرا الى ان لا عدم واقعي مقابل لها فالشر انما هو في عالم العناصر وسيأتي ذكر هذا الا صطلاح هناك ايضاً ـ س قده .

(٢) رغما لانوف الطائفة المجادلة «كالامام الرازي» واترابه ،حيث قال :ان الحكماء لم يبرهنوا هذه المسئلة ـ اعني ان الوجود مطلقا خير والشر عدم ـ بل قنعوا بامثلة جزئية. ثم ان هذا الدليل قد سبق «العلامة الشيرازي» في «شرح حكمة الاشراق» على المصنف في اقامته، وهو دليل جيد خفيف المؤنة ، فارتضاه المصنف ـ س قده .

وجودياً لكان اما شراً لنفسه اوشراً لغيره لاجائز ان يكون شراً لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته ولواقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هوذلك العدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها ! و العناية الالهية كما اشير اليها لاتقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله ، فيكون الاشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لامقتضية لعدمها و نقصانها ولاجائز ايضاً ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره لان كونه شراً لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير اويعدم بعض كمالاته او لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء اولبعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس ذلك الامر الوجودى المعدم ، وان لم يكن معدماً لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كلما لايوجب عدم شيء ولاعدم كماله فانه لايكون شراً لذلك لعدم استضراره به ، واذا لم يكن الشر الذى فرضناه امراً وجودياً شراً لنفسه ولاشراً لغيره فلايجوز عده من الشر وصورة هذا القياس على نظمه الطبيعى هكذا لوكان الشر امراً وجودياً لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي مامر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لاذات له اماعدم ذات اوعدم كمال ذات .

وانت اذا تأملت واستقربت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لايخرج من امرين ، فانه اما عدم محض اومؤد الى عدم ، فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط ، والفقر والضعف ، و التشويه في الخلقة ، ونقصان العضو والقحط وامثالها من عدميات محضة ويقال: شر لما هومثل الالم والحزن والجهل المركب ، وغيرذلك من الامور التى فيها ادراك لمبدء ما وسبب ما لافقد لمبدء ماوسبب مافقط* فان السبب المضر المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان.

القسم الاول ماكان مواصلا للمضرور به المؤف من جهة وجوده فيدركه ...رك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقة له، قضاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو

وطبيعته ـ يدرك بتلك القوة بعينها السبب الموذی الحار ايضاً ، فيكون هناك ادراكان: ادراك امر عدمی على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودی على نحو ادراك سائر الامور الوجودية، وهذا المدرك الوجودی ليس شراً فی نفسه بل بالقياس الى هذا الشیء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر فی نفسه، وليس شراً بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود ليس يكون بحسبه شراً ، بل وليس نفس وجوده الا شراً فيه وعلى نحو كونه شراً فان العمى لا يجوز ان يكون الا فی العين ومن حيث هو فی العين لا يجوز ان يكون الا شراً وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودی المضر المولم فان الحرارة الموذية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون بحسبه شرا بل خيراً .

والقسم الثانی ماكان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لاشراق الشمس على المحتاج اليه فی استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر المانع عن تبيض الثياب ، فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكاً ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ، ولكن لم يدرك ـ من حيث أنه يدرك لذاك ـ ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره ، بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر اوغيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوة اللمسية، وهی بالحقيقة عادته للكمال اللمسی و فاقدة للسلامة و الاعتدال المزاجيين و هی ايضاً مدركة لهذا الشر الحقيقی الذی هو العدم و الفقدان و اما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

---

(١) الى قوله «عن تبيض الثياب» **ان قلت** . كيف يكونان مثالين لما كان السبب غير واصل للمضرور به ؟ والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به ؟ . **قلت** المضرور به صاحب الثمار والثياب والضرر الشر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر ـ س قده .

هيهنا فهو البصر لاقوة اللمس ، فليس هو من حيث انه مبصر متأذيا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصاً ، بل من حيث كونه ذالمس وذاقوة لمسية و القوة اللمسية لا تدرك السحاب المعدم لكماله ، بل الذى تدركه هذه القوة هو عدم الصحة و زوال الكيفية الملائمة فالشر بالذات هوالعدم ، ولاكل عدم بل‌عدم واصل الى الشيء ولاكل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس بشرلهما بل‌عدم واصل اليه، يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التى تخص لنوعه وطبيعته .

واما الوجودات فهى كلها خيرات اما مطلقا ـ اى بالذات وبالقياس جميعاً ـ اوبالذات ، ولكن قديعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدى الى عدمه اوعدم حال من احواله ، ويقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزيل ، اوالحابس المانع للخير عن مستحقه اوالمضاد المنافى لكمال يقابله وخير يضاده .

ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدواناً وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة و الفحش و ما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء فى ذاته ليس بشر و انما هى من الخيرات الوجودية وهى كمالات لاشياء طبيعية بل لقوى حيوانية اوطبيعية موجودة فى الانسان ، وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شأنها فى الكمال ان تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة ايّاها .

---

(١) فما هومدرك السبب المضرلم‌يتضرر به وما يتضرربه لم يدركه ، فالسحاب مثلا لايحكم عليه بالشرية والحاصل ان القوة اللامسة التى للمفتقر الى تسخين الشمس ـ و بها يحكم المفتقر بالشرية على السحاب ـ لا يتوجه حكمه عليه ، بل على عدم السلامة و عدم الكمال اللمسى ، فان تلك القوة لا خبرلها عن السحاب حتى تحكم عليه بشيء و القوة الباصرة الخبيرة عن السحاب لا تحكم عليه بالشرية ، اذ لا تتضرر منه ، فلوكان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما يخلف عنه الشرية فى الباصرة ،اوفى اللامسة الحاكمة بها ليست الا الاعدام ـ ىوقده .

فالحروالبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية ، وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية ، و انما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان، وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية، وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم الذي ينوط به السعادة الباقية ، وكذا شرية هذه الافعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر ، وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم و غيرها فهي ـ من حيث كونها ادراكات لامور ومن حيث وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية و انما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام و الفقدانات او المفسدات والمولمات .

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسي .

والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء او التمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل مايعدونه شراً يرجع الى الامر العدمي ، والا فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل وربما يدعى البداهة في هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير .

شك وتحقيق

اعلم ان هيهنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت و هي منحلة

بعون الله العزيز .

تقريره ان الالم هو نوع من الادراك، فيكون وجودياً (١) معدوداً من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدمياً ، فيكون شراً بالعرض كما ذكروا ، فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما ، لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة والآخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضاً شراً آخر ، فانه لاشك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك اولم يدرك ، ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ، ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله .

فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية : «ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي ، فهذا ما ذكره «العلامة الدواني» في «حاشية التجريد» ولم يتيسر له دفعه ولذا قال «والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم، وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم (انتهى كلامه) .

واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني ، والايراد مدفوع عنهم بان الالم (٢)

---

(١) هذا تطويل المسافة ، اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما سنوضحه ـ س قده .

(٢) الظاهر ان الجواب لا يفي بدفع الاشكال ؛ اما اولا فلان الاشكال ـ بما هو ـ اعم من ادراك الحس ، و انما ذكر قطع العضو من باب المثال ، و ما ذكر من دعوى العلم الحضوري لا يطرد في مثل الالم الحاصل من ادراك موت الا حباء مثلا و غيره من العلوم التصديقية الخيالية . واما ثانيا فلان القول بكون الادراك الحسي علما حضوريا غير مستقيم مع كثرة الاغلاط الحاصلة في الحس اذاقيس المحسوس الى الخارج . واما رجوع كل علم الى الحضوري بوجه فليس ينفع في دفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى ←

ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لاصورة اخرى حاصلة منه ، فليس في الالم امران (١) احدهما مثل

← الخارج . ويمكن دفع اصل الاشكال بان الصورة العلمية التي يتألم بها هي من حيث ان الانسان مثلا مستكمل بها ليس بشر ولا ألم وهو أمر وجودي ومن حيث انها عين ما في الخارج مثلا من قطع العضو وزوال الاتصال أمر عدمي والشر والالم هناك وكذا في غيره من الامثلة. ط مد ظله

(١) اقول «المحقق الدواني» لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك في العلم الحضوري عين الادراك والتفرق عدمي فالالم عدمي، فله ان يقول: سلمنا أن الادراك عين المدرك لو كان العلم حضورياً لكن لا نسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط وان كان هو أيضا مدركا على نحو ادراك الامور العدمية بل غير الملائم ـ المتعلق للادراك المعتبر في تعريف الالم ـ هو الحالة الوجودية الوجدانية الموجعة . غير عدم الاتصال ، ولاسيما اذا كان السبب سوء المزاج . وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدماً وان كان عدماً للملكة؟ والعدم بما هو عدم أينما تحقق لا خبر عنه ولا اثر له ، وفي تلك الحالة الموذية كل الاثر والخبر وهو (قده) قال في مبحث الحركة والسكون ـ في رد من قال: بنفي وجود الحركة القطعية ـ : «ولكل ماهية نحو خاص من الوجود ، وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كما ذكره «الشيخ» في باب المضاف » ، (انتهى) . فاذا كان الحركة و المضاف و غيرهما من ضعفاء الوجود وجودية فكيف لا يكون الالام والاوجاع وجودية ؟

ثم في قوله : «ولكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات» وقوع فيما هرب عنه ، اذ حينئذ يكون الشر وجوديا، الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان وتحقق المحال بطور المحالية والالم يتحقق ايدل عليه قوله «فوجود العدم عين ذلك العدم» لكن لا نسلم كفاية هذا القدر من التحقق ـ وهو اللاتحقق حقيقة ـ لتلك الحالة الموذية . وايضاً قد اختلفوا في ان سبب الالم هو تفرق الاتصال او سوء المزاج كما هو المشهور . وفي هذا الكتاب ايضاً مسطور ، فادراك التفرق ادراك سبب الالم ، وادراك غير الملائم الذي هو الالم ادراك تلك الحالة الموذية ، ولكون الالم وجوديا استشكلوا في كون التفرق العدمي علة للالم الوجودي و كدوا في التفصية عنه بارجاع التفرق الى الامر الوجودي . ←

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو ـ وان كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو ـ وان كان نحوا من العدم ـ لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

←— فالتحقيق في دفع شبهة «المحقق الدواني» ان يقال : المدرك منافي الالم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام فيكون الشر عدميا كما قاله المصنف قده واما امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا ايضا في ابداء الاحتمال في المنع . فنقول : الالم بما هو وجودي وجع ، وبما هو وجع خير و ليس شرا بالذات : ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته و بين كونه ملائما لشيء ، فمجرد عدم الملايمة لشخص ، الناشي من انفعاله وضعف نفسه لايخرجه عن الخيرية ، ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا في ذاته وماهيته؟ والحال أن كل وجود ملائم ماهيته ومسؤل عينه الثابت .

فالجسم يقتضي وجودا عين الكثرة بالقوة ، والكم المنفصل يستدعي وجودا عين الكثرة بالفعل ، و المتصل القار وجودا قارا ، و غير القار وجودا غير قار ، والنار وجودا نزاعا قطاعا ، وسم الحية وجوداً لذاعا ، ولاشيء منها شرور لذاتها وماهياتها ، فهكذا في الالم .

وانما لم يمكن ان يوصف هذه بالشرية لان مايعد شراً لشيء هو ماهو مناف لوجوده ، و هذا انما يتم فيما كان موجودا اولا حتى يكون شيء منافيا له عادما لذاته اوكماله ، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الاولي الازلي لنفس الوجود للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء المستفيضة بالفيض الاقدس في المرتبة الوحدية للخير المحض ، فلاشيئية لها هناك الاشيئية الماهية. و بالجملة : الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي يدلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام شرورا بالذات ـ والذاتي لايختلف ولايتخلف ـ لكانت هذه في علم الله (تعالى) ايضا شرورا ، ولاسيما ان علمه (تعالى) بها حضوري وهو عين المعلوم ، وحيث لايحكم عليها بالشرية هناك ـ لفعاليته وكون علمه (تعالى) فعليا وخيرا كله وعدم انفعاله وتأثره اذلامادة ولاماهية له وراء الانية البحتة ـ علمنا أن شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتأثرات ، وهي عدميات ، فثبت ان الشرور بالذات اعدام.

ثم ان فيها من الخيرات الاضافية مالاتعد ولا تحصى ، فانها من حيث الاضافة الصدورية الى القلم الاعلى خيرات حيث ان المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها : وكذا من حيث ان السعداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها ، وكذا بهذه الادراكات المولمة يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون ، من أن شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة بالدليل الذي ذكره (قده) حذو «العلامة الشيرازي» ـ س قده :

الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص والامكان والقوة ونظائرها .

وقد علمت أن وجود كل شيء عين مهيته، فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت ايضاً(١) ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهيهنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذى هو عدمى والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الامر العدمى .

فقد ثبت ان الالم الذى هو الشر بالذات من افراد العدم ، ولاشك ان العدم الذى يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء(٢) لا العدم مطلقا كما اشير اليه سابقاً فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء : «ان كلما هو شر بالذات فهو من افراد العدم البتة» .

والذى يزيدك ايضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام : أن النفس قد اشرنا الى ان قواها سارية في البدن وانها هي التى تشعر وتحس بانواع المحسوسات، فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية، وكل ما يرد على البدن من الاحوال ـ وجوديا كان او عدمياً ـ فالنفس تنفعل منه وتناله بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية فى البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لاشك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله ، فلو كان الجسم موجوداً حياً عند انفصاله شاعراً بتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التى لاتتصور فوقها شرية الشيء لانه

---

(١) قد تمسك في ارجاع الالم الى العدم كالتفرق ونحوه بثلاث مقدمات: **احديها** ان ادراك المنافى في الالم حضورى لاحصولى . **ثانيتها** ان وجود كل شيء عين ماهية **ثالثتها** ان العلم مطلقا عين المعلوم بالذات ومع صحة جميع هذه المقدمات لاينحل الشبهة ، لان المقدمات تتم في احد الادراكين اعنى ادراك التفرق لا في الوجع الذى هو مسببه وقد ذكر مورد الشبهة فرض انفكاك كل من التفرق والوجع عن الاخر، فالحل الحقيقى ماهو اسهمنا فيه : من ان الالام والاوجاع بانواعها وجوديات . وفي انفسها خيرات وان لم تكن ملائمات لاربابها ـ س قده.

(٢) فان كان عدم ذات الشيء فموضوعه الموصوف به هو ماهية الشيء وان كان عدم كمال من كمالاته فموضوعه الموصوف به هو ماهيته الموجوده ـ طمد

يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك - والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ، ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها ، لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة اوسوء مزاج شديد اوفساد اوموت مثل اذى الحي(١)[الحس - خل] الذي حيوته بعينها حيوة البدن .

فتأمل يا حبيبي التدرك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه ما بالقوة ، وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيىء لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضداد والاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور ، فكلما هو اكثر برائة من المادة فهو اقل شراً ووبالا .

واعلم ان الشرور تلحق الموادعلى وجهين لانها اما ان تلحقها لاول امر يعرضها في اول الكون واما الامر يطرء عليها بعد التكون **فالقسم الاول** كما تتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه كالمادة التي تتكون منها صورة انسان اوفرس اونبات اذا عرض لها من الهيئات ماجعلها اسوء مزاجاً واقل اعتدالا و اعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل ، فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق ، فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البينة ، لالان الفاعل المعطى قدقصّر وما اجاد فيما افاد ، بل لان المنفعل لم يقبل .

واما القسم الاخر فهو احدامرين : اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله ،

---

(١) **ان قلت** نحن نرى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذا ضرب بخشبة .

قلت : المراد اقلية اذى النفس بما هي نفس واكثرية اذى بدن الحي بما هو بدن حي ، و لذا قيد الحي بماقيد ، ليخرج نفس الحيوان الذي له نفس خيالية مجردة تجردا ما و أيضاً لوترائي في الانسان اكثرية الاذى كان ذلك لكون بدنه الطف جسما واذكى حسا من الحيوان - س قده .

واما مضاد واصل مبطل للكمال الممحق. مثال الاول: وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني: حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية.

الفصل (٣)

في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال (٢) الى خمسة اقسام: ماهو خير كله لاشر فيه اصلا وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل، وما يتساوى فيه الخير والشر وماهو شر مطلق لاخير فيه اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا، انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان:

فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لاشر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود، لايفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولايخالطها مالاينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه، وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لاتبيد ولاتنقص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها، ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن،

(١) وينسب هذا التقسيم الى «ارسطو» وهو لاينافي القول بكون الشر عدميا لماتقدم انه عدم مضاف فله حظ من الوجود - ط مد.

(٢) قبل الرجوع الى البرهان، اذ بعده يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم، والخير والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان، وفي «القبسات» كلام السيد (قده) يدل على الثاني حيث قال: «الاول مالاشر فيه بالاضافة وهو موجود» ثم قال: «وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لايكون فيها امر بالقوة، ولايقع فيها شر بالاضافة، اذ لا يزاحم موجودا ما ولايستضر بوجودها شيء» (الى آخر ماقال) - س قده.

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهی ايضاً من هذا القسم، فيجب وجود هذا القسم من المبدء الاعلى لاجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لامحالة وقد علمت ـ مما سبق من البراهين ـ وجود العالم العقلی، ومن قاعدة «امكان الاشرف والاخس» وجود الاشرف قبل وجود الاخس،

و القسم الثانی وهو الذی فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاجل شر القليل ترك الخير الكثير، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه، فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات و مبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التی لا يمكن وجودها على كما لها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كما لاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التی كمالها فی قوة الحرارة والاحراق، وبها تحصل المصالح العظيمة و المنافع الكثيرة، لكن قد يعرض لها احراق بيت ولی وثياب نبی وكذا الماء الذی كماله فی البرودة والرطوبة والسيلان و قد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد، وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك.

وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد، لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشیء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير، واذا كان الامر كذلك فی الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال فی نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها و كذلك الادوية والاغذية النباتية التی قد يتضرر بها فی الندرة وكذلك وجود حيوانات فی انفسها خير الا انه يعرض لها ـ بسبب مصاكات اتفاقية ـ تأدی ضررها الى غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة و اخلاق ذميمة و اعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره فی المعاد، ولكن هذه الشرور انما تكون فی اشخاص

قليلة اقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والافات، و في اوقات اقل من أوقات العافية والسلامة عنها .

الفصل (٤)

في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لاتوجد الافي عالم الكون والفساد (١) بسبب وقوع التضادفيه

وذلك لانك قدعلمت ان الشر الذى كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه هوعدم ذات اوعدم كمال لها واماكون نوع ادون منزلة من نوع آخر اواخس درجة منه في حدنفسه فليس ذلك شراً في حقه، فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منهاو الافلاك ادون من الكواكب والطبيعة ادون من النفس لايعد من الشرور، فعلى هذالايوجد الشر في

(١) كانه (قده) استشعر ان ارجاع الشر بحسب التحليل الى العدم يوجب وجود الشر في جميع الماهيات الممكنة، لان الماهية منشأ الاعدام والفقدانات بل يوجب تحققه في مراتب الوجود، فان كل مرتبة دانية فاقدة لكمال مافوقها، فلامفر من كون الاعدام والشرور غالبة على الخير في نظام الايجاد: فاجاب بان الشر الذى كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه عدم ذات اوعدم كمال ذات، فالواجب ان يكون في الذات قوة عدمه اوعدم كماله وهو المادة، فالشر انماهو في عالم المادة .

وانت خبير بان ارجاع الامر الى اصطلاح لايفيد طائلا بعد اقتضاء التحليل عموم الشر و تحققه في غير الامور المادية، غاية الامر ان الشر لايطلق على هذه الاعدام بحسب اصطلاح لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهو ظاهر.

كيف لا؟ وقد صرح (ره) كرارا: بان الامكان والماهية وكل نقص وقصور وحد جهات عدمية والعدم شر فالتحقيق هو الاعتراف بكون الوجود الامكاني لايخلو من شر غير ان الشر منه ماهو نسبي كحال الممكن بالنسبة الى الواجب وحال كل مرتبة من الوجود بالنسبة الى مافوقها، وهذا الشر هو عدم منتزع من مقام ذاته ومن لوازم الذات غير مستند الى قضاء الهي. ومنه ماهو من قبيل اعدام الملكات كالموت وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعد وجدانه، وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه ماجاب به في المتن فافهم ذلك - طمدظله.

عالم الافلاك ومافيها ومافوقها اصلا، بل انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية .

والتى يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد ، فانه لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات التى بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فماصح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لاتحصل الاعند حصول الابدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها . وذلك لايحصل الابتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام الفيض ، فيكون خيراً بالنسبة الى النظام الكلى وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذى هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لان كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها) متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادى وان لم يكن من لوازم وجودها العقلى كما وقعت الاشارة اليه ، ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات فى هذه الانواع نفس وجوداتها لا نقائصها ونقصاناتها الذاتية كمامر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لابجعل جاعل ، وكما لايمكن ان يجعل الفاعل و الاشكال الكريّة

---

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشرعلى مسلك القوم من القول بالكون والفساد والخلع واللبس واماعلى مسلكه (قده) من الحركة الجوهرية واللبس بعد اللبس فلاشر فى تبدل جوهر من جوهر لان الصورة اللاحقة لاتفقد شيئا من كمال السابقة سواء كانت فى طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية ، اوفى عرضها كتبدل صورة عنصرية من اخرى ، وانما الشر فى فقدان حد من الحركة اومرتبة منها بقياسه الى المادة المتحركة، وفقدان الحد اوالمرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة . واما الاعراض فهى موجودة بوجود الجواهر تابعة لها فى حركتها، والكلام فى الشر الطارى من انعدامها قريب مما قلنا فى الجوهر ــ طمد.

(٢) تقدمة بيان لما سيأتى فى الفصل التالي من دخول الشرفى القضاء الالهى بالعرض ، وقد بين ذلك بوجهين احدهما ان هذه الشرور ــ وان شئت فقل: اسبابها ــ سبب لدوام الفيض فهى من الخيرات بالنسبة الى النظام الكلي وان كانت شرورا بالقياس الى الاشخاص الجزئية وثانيهما انها لوازم ضرورية غير مجعولة للخيرات الموجودة فهى داخلة فى القضاء بالعرض ط مد.

متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات ومايتحل هي اليه (كالمثلث المتساوي الاضلاع) كذلك لايمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة .

الفصل (٥)

في كيفية دخول الشرور (١) في القضاء الالهي

قد علمت انه ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبي ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب، ولا لكون المتضادين متفاسدين سبب ولا لكون النار محرقة والبحر مغرقاً سبب ، ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة اومفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة .

وقد عرفت ـ فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية ـ الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات، والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة،

---

(١) اي: بكلا معنييه المصطلح وغيره كما يفصل ، ثم ان دخولهما في القضاء بالعرض اما دخول الشرور ـ بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للماهيات ـ في القضاء بالعرض فلكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض ، والمجعول بالذات هو الوجود الذي هو خير واما دخول الشرور ـ التي هي الوجودات المضادة التي هي خيرات بالذات وشرور بالعرض ـ في القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية ، لالان تكون معدمة لذات اولكمال ذات . فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات ، ولينضج اغذية الانسان مثلا بل خلقت له ، لالان يحرق ثياب مظلوم فهو يقع بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع مايزاحمك من اسير الي الله (تعالى) ولتذب عن مدينة فاضلة لالان تفترس مايزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك ويرقبك عن الوقوع في مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لالان تخاف من الميت اومن فقد رزقك في غدك قبل مجيئه وهكذا ـ س قده

فان نقصان الجسم عن ددجة الواجب اكثرمن نقصان النفس ، ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثرمن نقصان الخيال ، فلوكان النقصان في جميع الممكنات متشابهاً كانت الانواع كلها نوعاً واحداً ومهياتها مهية واحدة ، وكما ان مهيات الانواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة .

وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والالم يكن احدهمابكونه مبدعاً والاخرمبدعاً اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لايكون ممكن ماخالياً عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثرمنه في عالم العقول، وفي عالم الطبايع اكثرواشدمما في عالم النفوس ، وفي عالم العناصراكثرواشدمما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لاخيرية فيها الاالقوةوالاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها - وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها ، وان الوجود بسببها يعود و يرجع الى الكمال بعد النقص ، والى الشرف من الخسة ، والى الصعود من الهبوط ، و هذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولايقبل اعدامها ومقابلاتها .

فاذن نقول : ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلايفعلها ، بل لان الفاعل لم يفعلها ، وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء آخر واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور - كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات ، وكوجود الضرب و الطعن والقتل وغيرذلك من الافعال - فانما هي من سببين : سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم ، وكان ممتنعاً ان لاتكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى في مادة لفعله .

واستحالة ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قدحصل وجودها وهي لاتفعل فعلها ، فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولاتحرق بدن انسان لاقته ، اوان يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عضوانسان اذا ضرب

به عليه ، فلم يكن بدٌ من ان يكون الغرض النافع فى وجود هذه الاشياء مستتبعاً لافات يعرض منهافي بعض المواد ، لكن الامر الاكثرى والامر الدائم هوالخيرالمقصود منها فى الطبيعة .

اما الاكثرى فان المنتفعين بالنار مثلا اكثرمن المستضرين والمستضرون ايضاً اوقاتهم التىهم فيها فيكنف السلامة من الاحتراق اكثرمن زمان استضرارهم .

واما الدائم فلان انواعاً كثيرة لاتستحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن فى الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية اقلية ، فالحكمة الالهية اقتضت ان لايترك الخيرات النافعة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور فى امورشخصية غيردائمة ولااكثرية ، فالخيرمقضيٌ بالذات والشرمقضى بالعرض .

واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودى لايوجد فى عالم القضاء الالهى الذىهوعبارة عن وجودجميع الاشياء بصورتها العقلية ، لخلوصها عن المادة ونقائصها ، فالنار العقلية لاشرٌ فيها (١) وكذا الماء العقلى والا نسان العقلى و الفرس العقلى والاسد العقلى وكذا سائر الصور العقلية لسائر الاشياء لاشرية لها بل كلها خير محض و انما يوجد الشرور فى عالم القدر الذى هو تفصيل الصور التى فى عالم القضاء وتجسيمها و تقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسمانى لايخلو من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتكثير ، ويعدمان تلك الجمعية والوحدة ، ومنبع التفرقة هى المادة كما ان منبع وجود المادة هوالامكان. فان صدور المواد الجرمانية من العقول الفعالة انما هو منجهة امكاناتها ونقصاناتها لامنجهةوجوب وجودانها وكمالاتها فالهيولىمنبع الشرور والنقص ، ولابد من وجودها كماعلمت .

قال «المحقق الطوسى»(ره) فى«شرح الاشارات» عند قول «الشيخ»:لان كل شيء لازم له بوسط اوبغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأدياً

---

(١) بل النار الكلية التى فى عقلك لاتضاد الماء الكلى الذى فيه، بل النارالجزئية التى فيخيالك لاتضاد الماء الجزئى الذىفيه ــ س‌قده .

وأجباً اذكان ما لايجب لايكون كما علمت ـ بهذه العبارة «اقول . في تقريره لمّا كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً ، اذهي غيرمتهيئة لقبول صورتين معافضلا عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصورفيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير(١) منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل «وان من شيء الاعندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم» والجواهر العقلية ومامعها(٣) موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية ومامعها موجودة

---

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث الى القديم ولايلزم التخصيص بلامخصص ـ س قده.

(٢) **ان قلت** : قول الشيخ «يتأدى اليه بعينه قدره» يدل على ان المراد هو القدر العلمي اعني صور النفوس المنطبعة الفلكية ـ لاالعيني ، اذ المتأدى غير المتأدى اليه · **قلت**: قد حمل المحقق (قده) التأدية على التأدية العرضية من الاسباب المتقدمة على الزماني بالزمان لا التأدية الطولية وان كان لها ايضا وجه ، ولعله اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم الحضوري بهذه الوجودات الجزئية ـ س قده.

(٣) على ظاهر كلام المحقق (ره) اشكالان : **احدهما** ان القدر على ماعلم من تعريفه هو وجود كل شيء في موادها مفصلة ، والجواهر العقلية لايمكن ان تكون في المواد، وكيف يمكن ان تكون في القضاء والقدر بهذا المعنى مرة واحدة ؟ **وثانيهما** القضاء ـ على ماعلم سابقا ـ هو وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه (تعالى) في العالم العقلي على سبيل الابداع دفعة بلازمان ـ وقول المحقق «لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية يشير الى هذا ـ فعلى هذا فالقضاء في الجواهر العقلية لاالعكس.

ودفعهما بان القضاء والقدر هنا غير ماهو المصطلح ، فان المراد ان الجواهر العقلية ←

فيهما مرتين» (انتهى كلامه) .

وقال الشيخ الاشراقى فى «التلويحات» لو : «نظرت الى آثار رحمة الله فى هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لمّا كان غير جائز ان تقف على حد يبقى ورائها الامكان غير المتناهى وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية ، كما للمبادى قوة الفعل الى غير النهاية ، وكان لابد ايضاً لتجدد الفيض من تجدد امرما فوجدت اشخاص فلكية دائرة الاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم فى الازال والاباد ، ويحصل

← كلها موجودة فى علم البارى (تعالى) بالاجمال ، وهو القضاء من حيث ان ذلك العلم الاجمالى عين الكشف التفصيلى فهو القدر، اوان بالجواهر العقلية غير العقل الاول ، وكذا المراد بالعالم العقلى - الذى مضى فى كلام المحقق - يجوز ان يكون العقل الاول لاجميع العقول، فوجود صورها فيه مجملة (اى بنحو البساطة) قضاء ، و مفصلة باعتبار ماهياتها قدر . وهذا القدر ايضاً غير ما اصطلحوا عليه . واما كون الجواهر العقلية فى القضاء اوبالعكس فامر سهل كما ان الحركة فى الزمان بوجه والزمان فى الحركة بوجه ، فان معنى «فى» فى المواضع مختلف كما قرر فى موضعه . وكون وجودها فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل بنحو الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة مجملة فى القضاء مرة ومفصلة فى القدر مرة اذ ليست من صقع الربوبية لغلبة السوائية بغلبة احكام المادة عليها ، فلها وجود تفصيلى فى القدر العينى سوى وجودها مجملة فى العالم العقلى .

ويمكن ان يحملا على ماهو المصطلح و يلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقلية الابداعية ، وقد علمت ان نسبة المتغيرات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية ، فاذا لوحظ الكلى والمحيط فالجزئى والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حيالهما بخلاف الجواهر الجسمانية ، فانها مأخوذة بشرط لا المكان التعلق بالمادة ، فهذا وجود ، ومعلوم انها غير محيطة بمافوقها بل مسبوقة بعلم مافوقها بهاوذاك وجود آخر . قال «صاحب المحاكمات» : «والجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارى الاجمال والتفصيل ، واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين : مرة فى الازل مجملة ، ومرة فيما لايزال مفصلة» (انتهى كلامه) وهو مجمل ، تفصيله ماذكرنا - س قده .

الفيض علي كل قابل بحسب استعداده ، اذ المبدء الواهب لاتغير فيه ، ولوكان للنمل استعداد قبول نفس اشرف ــ كماللانسان ــ لحصل فيهاــمن فيض العقل الفيّاض .

ثم لماكان اشرف مايتعلق بالهيولى النفس الناطقة ـ وكان غير جائز خروج الممكن فيها دفعة دون الابدان ولامع الابدان ـ فبحسب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعدقرن ، راجعة الى ربها اذاكملت» (انتهى كلامه) .

فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس ـ التی اقتضتها العناية الازلية ـ من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ، ولولا التضاد لماصحّ الكون والفساد ، ولولا الكون والفساد ماامكن وجود اشخاص غيرمتناهية ، ولاالتی هي اشرف منها وهي النفوس غير المتناهية الحيوانية ، ولاالتی هی اشرف من القبيلتين وهی النفوس غير المتناهية النطقية وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قدعلمت انها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدری المادی . ومن ضرورة التفاعل بينها حتی يقع الاعتدال و يحصل بكمال تضادها ، فصح انه لولا التضاد ماصح دوام الفيض من المبدء الجواد ، ولوقف الجود ، ولتعطل العالم العنصری عن قبول الحيوة التی بها يحصل نيل المقصود ، و بقی اكثر ما يمكن فی مكمن الامكان و كتم العدم البحت ، ولم يمكن للسلاك السفر الى الله تعالی والرجوع اليه ، وقد قال (سبحانه) : **«كما بدأنا اول خلق نعيده»** .

ومن تأمل في امر الموت الذي يعدّه الجمهور من اقوی انحاء الشرور لعلم ان فيه خيراً كثيراً ــ لانسبة لشريته اليه ـ يصل الى الميت والى غيره ، اما الواصل الى غيره فانه لوارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتي لايمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب فالمفروض انه حي عند ذلك اسوء حالا من الميت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوی المعرض للافات والمحن ، ومآله الى الرحمة كما سنبينه انشاءالله .

الفصل (٦)

في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر

منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم يوجد عن الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة .

واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه ، اذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود ، وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود ، فانه قد فاض عن المدبر الاول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحواما من التعلق والطبائع السماوية المتقدرة الذوات المرتفعة عن المفاسد والمضار ، وبقي هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد .

فاذا قلت لم لا توجد النار (١) التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمها شر ؟ **فكانك قلت** : لم لم يجعل النار غير النار ، ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النار ناراً وتمسّ ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه .

ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع

---

(١) وبتقرير آخر : لو لم يتحقق في عالم المادة شر كفساد صورة او تبدلها او فقدان كمال ثان كان وقوع الخير و فعليتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الاولى والثانية ، فيرتفع المادة ويعود الماديات مجردة والمجردات موجودة بالفعل ونوع كل منها منحصرة في فرد فيعود معنى قولنا «لم لم يخلق عالم المادة خاليا من الشرور ؟» الى قولنا «لم لم يكتف الله (سبحانه) بعالم التجرد؛ ولم خلق عالم المادة وفيها شر ؟» ، والجواب ان فيه خيرا كثيرا فافهم. وبذلك يظهر ان لا معنى لتحقق السعادة والنفع والطاعة والثواب وما يناظرها لولا تحقق الشقاوة والضرر والمعصية والعقاب وما من هذا القبيل مما لها ولما يقابلها امكان ـ طمد.

الکائنات وجدنا الانسان اشرف الجمیع ، و اذا نظرنا الی اکثر افراده وجدنا الغالب علیهم الشرور، لوجود افعال قبیحة واعمال سیئة واخلاق وملکات ردیة واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب علیهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملیة ، والجهل المرکب بحسب القوة النظریة . وهذان الامران مضران فی المعاد ، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة فی العقبی ، مانعان عن السعادة الاخرویة ، فیکون الشر غالباً علی هذا النوع الذی هو الثمرة القصوی والغایة العظمی، لوجود هذه الاکوان وبناء عالم العناصر والارکان واما الاستمتاع بالشهوات واللهو واللعب ـ الذی هو السعادة الدنیویة التی هی فی التحقیق شقاوة ـ فهو مع ذلک حقیر جداً بالنسبة الی مایحرمونه من السعادة الحقیقیة، ویکتسبونه من نار الجحیم والعذاب الالیم.

واجیب عن هذا (١) بان احوال الناس فی العقبی کاحوالهم فی الدنیا ، واحوالهم فی النشأة الاولی علی ثلاثة اقسام .

الاول هم البالغون فی الحسن والصحة .

والثانی المتوسطون فیهما وهم الاکثر علی تفاوتهم فی درجات التوسط .

والقسم الثالث البالغون فی النقصان الممنوون بالقبح والسقم والعاهات ، و هؤلاء اقل من المتوسطین و اذا نسبتهم الی مجموع القسمین الاولین کانوا فی غایة مایکون من القلة و الحقارة بالنسبة الیهم . فکذلک احوال النفوس فی الاخرة علی ثلاثة اقسام .

الاول الکاملون فی القوتین البالغون فی تحصیل الکمالات الحکمیة النظریة واقتناء الملکات الکریمة العملیة .

الثانی المتوسطون فی تحصیل ذلک ، وهم الاکثر والاغلب علی تفاوت مراتبهم فی ذلک من القرب الی الطرف الاشرف والبعد عنه الی الارذل .

والثالث هم البالغون فی الجهالات البسیطة والمرکبة الممعنون فی رداثة اخلاق، فهؤلاء اقل عدداً من القسم الثانی بکثیر، واذا نسبتهم الی مجموع القسمین الاولین کانوا

---

(١) المجیب هو «الشیخ الرئیس» فی «الاشارات» وتبعه اللاحقون ـ س‌قده.

في غاية القلة والحقارة ، فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين .

قال «الشيخ الرئيس» في «الاشارات» لا «يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ، ولايقعن عندك بل انما يهلك الهلاك السرمدضرب من الجهل (والرذيلة) وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحدٌ منه ، وذلك في اقل اشخاص الناس ، ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد واستوسع رحمة الله» (انتهى كلامه) .

اقول : هذا الكلام والذى قبلدوان كان منافياً لظواهر بعض النصوص والروايات (١) الاان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بأن اكثر الناس في الاخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا هل المعرفة و الكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذى قبل انشاء الله .

على ان البرهان اللمى قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من افاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع اواكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الاعلى سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلا منافيه (٢) هو الكمال الاول والثانى لاالذى بعدهما

---

(١) لم اجد منافاة ، والروايات معارضة بمثلهما، ومثل قوله (تعالى) : «وقليل من عبادى الشكور» لايدل على ماذكره ، اذا التقصير في الشكر لاينافي كون المقصر من اهل النجاة لجواز ارادة الشكور في الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة ، مع ان القلة في الشكر معارضة بالاضافة التشريفية في «عبادى» - س قده.

(٢) اى : الكمال الذى قلنا ان الشرعدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع اوبحسب استعداد الشخص ، لان كل شيء انما المطلوب منه كمال مخصوص كالصولة من الاسد والعدو من الغزال ، والمراد بما بعدهما من الكمالات ماليس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة الى اكثر الناس ، فهي غير مأخوذة في الطبيعة الانسانية المطلقة ، ولايستعد لها مواد اكثر الناس ، فعدمها ليس شرالهم ، فالتقويم من «الالف» مطلوب ، والتمويج من «الدال» مرغوب، و المراد بقوله : «الذى كلامنا فيه» ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لابدان تصل ←

من الکمالات وان یعلم ان افراد الانسان ـ بماهم اناث ـ لیس مقتضی کما لهم الاول ولاالثانی ان یکونوا حکماء عرفاء بالله وملکوته وآیاته والیوم الاخر فان هذا لیس فی جبلّة اکثر الناس بل فی طباع طائفة مخصوصة هم فی الحقیقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الی انه من حیث النشأة الاولی نوع واحد ومن حیث نشأة الفطرة الثانیة من طینة سرّه وباطنه انواع کثیرة ولکل نوع منهم کمال یخصّه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها کما سیجیء وشرحه فی بحث المعاد

قال «الشیخ» فی «الشفا» :«اعلم ان الشر الذی هو بمعنی العدم اما انه یکون شراً بحسب امر واجب اونافع قریب من الواجب واما ان لایکون شراً بحسب ذلک بل شراً بحسب الامر الذی هو ممکن فی الاول، ولو وجد لکان علی سبیل ماهو فضل من الکمالات التی بعد الکمالات الثانیة، ولامقتضی له من طباع الممکن فیه، وهذا القسم غیر الذی نحن فیه وهو الذی استثنیناه هذه ولیس هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد علی واجب النوع کالجهل بالفلسفة اوبالهندسة اوغیر ذلک ، فان ذلک لیس شراً من جهة مانحن ناس بل هو شر بحسب کمال لاصلاح فی ان یعم* وستعرف انه انما یکون شراً اذا اقتضاه شخص انسان اوشخص نفسه وانما یقتضیه الشخص لا لانه انسان اونفس بل لانه قدثبت عنده حسن ذلک واشتاق الیه واستعد لذلک الاستعدادات واما قبل ذلک فلیس مما ینبعث الیه الشیء فی بقاء طبیعة النوع انبعاثه الی الکمالات الثانیة التی تتلو الکمال الاول ، فاذا لم یکن کان عدماً فی امر ما مقتضی له کان فی الطباع» (انتهی عبارته) .

ومنها انه اذا کان مایستر عن الانسان من المعاصی اویتصف به من الرذائل واقعاً بقضاءالله داخلا فی قدره کما اعترفتم به فیجب وقوع تلک المعاصی والاثام منه بالضرورة، شاء الانسان اوابی، واذا کان وقوعها واجباً اضطرارياً فلایلیق بالواجب جل الذی هو منبع الجود والاحسان ، عن ان یعاقب بذلک اهل العصیان ، ویعذب الانسان الضعیف العاجز علی فعل یجب صدوره عنه علی سبیل الاضطرار ، فان ذلک ینسب الی خلاف

---

* ← الی کما لها هو الکمال الاول والثانی لامابعدهما، وهذا انسب بماقبله ، والاول انسب بمابعده اعنی قول «الشیخ» «وهو الذی استثنیناه» ـ منه

مقتضي العدل والاحسان بل الى الجور و العدوان ، و ذلك محال على الواجب تعالى كيف « وان الله يأمر بالعدل والا حسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغي » .

والجواب على مقتضي قواعد الحكماء(١) ان الله غني عن العالمين، وبرىء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين ، وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انماهو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات الموذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها في افعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب الخارجية، وليست الامور الاخروية كذلك ، فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (٢) و افعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة ، فهي حمالة لحطب نيرانها ، ومعها وقود جحيمها ، فاذا فارقت النفس

---

(١) ارجاع لمسلك المجازاة بالثواب والعقاب الى مسلك نتائج الاعمال ، وهناك جواب آخر وهوان الفرق بين الافعال الاختيارية و الجبرية اوالاضطرارية - مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها - ضروري لا ينكره الاكابر ، ثم ان تعلق القضاء بالفعل الاختيارى بحده لو استوجب كونه اضطراريا لزم من ذلك الخلف ، بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريا ، والا تخلف المقضي عن القضاء وهوفي قضائه (تعالى) محال . والظاهران هذا خلط كونه منهم بين التسخير و الجبر ، فالفعل الاختيارى بحده المتعلق تسخيرى ، بمعنى ان الفعل الاختيارى مراد له (تعالى) واقع لامحالة ، لاان المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الاختيار - ط مد .

(٢) وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد في الشرع المقدس اى : تكرر الاعمال تصير منشأ لحصول الملكات ، والملكات لها الخلاقية باذن القدير الخلاق جل شأنه ، وينور ذلك اتحاد مادة الملكة والملك و فيض ماء الوجود في الاودية بقدرها ، و النور ينصبغ فى القوابل الزجاجية بصبغها ، و بالجملة : تكون للملكات اظلال تناسبها و صور تشابهها ، كصور النمل لملكة الحرص ، وصور الحيات والعقارب لملكة الاذية ، وقس عليهما غيرهما و نعم ماقيل :

گر زخارى خسته‌اى خود كشته‌ئ * ورحرير قزدرى خود رشته‌ئ

البدنة متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة ، وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم ـ فشاهدتها بعين اليقين ، وقد احاطت بها سرادقها، واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها ، وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها، ووردت اليها مساوى افعالها ونتائج اعمالها كما « قال الصادق ﷺ انما هى اعمالكم ترد اليكم » وقال «رب شهوة ساعة اورث حزناً طويلا» ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر في الحمية اذا اردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعاً وامراضاً مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ماساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم ، لالان الطبيب الذى امره بالاحتماء ينتقم منه .

ومنها وهو من ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ، ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض

---

(٥) المعترض هو الامام الرازي ـ ط مدظله

(٦) اى : العقليين ، اقول ان هذا الافك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك ، و كيف يقول الذين هم ابناء العقل واسلاءه : بنفى التحسين والتقبيح العقليين : نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافها ـ والحكماء باعتقاد هولاء نافون للغرض ـ نسبوه اليهم فكأنهم يقولون : ينبغي للحكيم ان لايقول به .

ولما كان هذه المسألة من معارك الاراء لابأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الاشياء وقبحها ، بل هما عقليان اوشرعيان ؟ فذهب «الحكماء» و «الامامية» و«المعتزلة» الى الاول والاشاعرة الى الثاني . ثم ان « المعتزلة » اختلفوا فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما ، وذهب بعض من قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا ، وذهب «ابو الحسين» الى هذا في القبح دون الحسن ، فقال: لاحاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفى انتفاء الصفة المقبحة ، وذهب «الجبائى» الى ان ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمة اليتيم تأديبا وظلما .

و المراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلاني ممدوح في نفس الامر والاخر مذموم وان لم يرد به الشرع الانور او يمكنه فهم الجهة التي ←

بل قالوا بالايجاب ، فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول، فان السؤال« بلم» غير وارد مع القول بالايجاب في الافعال ، اومع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها .

و الجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية و الغرض عن شيء من افعاله مطلقا بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضاً زائداً على ذاته (تعالى) واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا الكل منها غاية مخصوصة كيف ؟ وكتبهم مشحونة

← بها حسن الفعل فأمر به الشارع اوقبح فنهى عنه ان كان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح في بعض الافعال لايقدح في عقليتها لانه يعلم اجمالا انه لو كان خاليا عن المصلحة اوالمفسدة يقبح عن الحكيم طلب فعله اوتركه . والمراد من كونهما شرعيين انه لايمكن للعقل ادراك الحسن و القبح وان فاعل هذا يستحق المدح وفاعل ذاك يستحق الذم ، ولا ادراك جهات الحسن و القبح في فعل من الافعال لاقبل ورود الشرع ولا بعده وقد يقال : المراد بالعقلية : اشتمال الفعل على الجهة المحسنة اوالمقبحة سواء ادرك العقل تلك الجهة املا وبالشرعية : خلاف ذلك فعلى العقلية الشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له في نفس الامر ، ولايجوز في الفعل الذي امر به ان ينهى عنه في ذلك الوقت بعينه ولافيما نهى عنه ان يأمر به كذلك نعم يجوز اذا اختلف الوقت كما في صورة نسخ الاحكام . وعلى الشرعية الشرع هو المثبت له لا الكاشف ، وليس الحسن او القبح عائد الى امر حقيقي في الفعل قبل ورود الشرع ويجوز التعاكس المذكور ، ولاعلاقة لزومية بين فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة ،ولا بين اكل اموال اليتامى ظلما واكل النار في الباطن ، و لذا لوادخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والكافر المشرك الجنة لجاز عند اصحاب هذا المذهب، بخلافه على مذهب التحقيق فان العلاقة اللزومية ثابتة عقلا بين الافعال الحسنة والصور الملذة و بين الافعال القبيحة و الصور المولمة كما في الكتاب المجيد «جزاء بما كنتم تعملون» و«جزاء بما كنتم تكسبون» و قوله (ص) : «انما هي اعمالكم ترد اليكم» وقولهم بنفي السببية و المسببية وجرى عادة الله (تعالى) باطل.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو عقلية الحسن و القبح للعلم الضروري باستحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم و العدوان ، وهذا العلم حاصل لكل عاقل وان لم يتدين بدين و لهذا يحكم به منكر الشرائع ايضا «كالبراهمة» وايضاً الحكم بحسن ما حسنه الشارع اوقبح ماقبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لايصدر عنه وان الامر بالقبيح و النهي عن الحسن سفه وعبث لايليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول واما بالشرع فيدور ←قد

بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها ، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها .

واما ثانياً فلما علمت غيرمرة أن فعله تعالى بعين الارادة والرضا (١) المنبعثين عن ذاته بذاته ، والايجاب الحاصل منهما غيرالجبرالذی یكون فی المبادی الطبيعية العديمة الشعور والمبادی التسخيرية .

واما ثالثا فهب ان الامر كمازعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات ، وان يبحث عن كيفية صدور الشرعماهو خيربالذات، فينبّه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخيروان الشرغير صادر منه بالذات بل‌صدور الخيرات الكلية ادى الى شرورجزئية قليلة العددبالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة ، فلم‌يكن الصادر منه تعالى شراً اصلا، كيف ؟ وبماذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و«اهرمن»فاعل الشر، وكفى شرفاً وفضلالهم فی‌بحث يدفع‌بمماهی بذر الشبهات كشبهة «ابليس» اللعين حين اعترض على الملائكة ـ الذين‌هم من‌افاضل عالم السموات كما أن الحكماء من افاضل طبقات الجنات ـ بأن‌الله لم خلقنی وقدعلم انی اضل عباده عن الطريق ، واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسئواله على وجه الالزام (٢) للمجادل الذی لايستعدلادراك النهج البرهانی . وقيل

---

(١) واذ كان فعله عن‌علم سابق ورضا بالفعل وليس فوقه من‌يحمله على‌مافعل ، ولافی عرضه من يعارضه فيزاحمه ، فهو مختار فی‌فعله . واماكون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم «الشیء مالم‌يجب لم‌يوجد»فانما هی‌ضرورة منتزعة من‌الوجود المفاض من‌عنده على‌معلولاته الممكنة . ومن‌المحال ان‌تنقلب فتجعل الفعل واجباعليه (تعالى) فيصير هو(تعالى) بهموجبا (بالفتح) وهو موجب (بالكسر) ـ طمد

(٢) ظاهره انه جواب الزامی اسكاتی ، و الظاهر انه حجة برهانية ، و يمكن تقريبه بوجهين :

احدهماسؤال الفاعل عن فعله اذا ترتب عليه شیء من‌جهات الشر انما يكون من ـــــ

«لا يسئل عما يفعل» وهو احد الطرق الثلاثة المذكورة في كتاب الله : احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين .

والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين . والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين .

ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف .

← مصلحة ملزمة يتدارك بها مايترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض ، والمصالح التي تطبق عليها افعالنا قواعد عقلية وضوابط كلية منتزعة من الوجود الخارجي مأخوذة من نظام الكون ، فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التي يتبعها فعله ، والفحص عن المصلحة طلب للحصول على النظام الاتم الجاري في الكون. فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة تابعة للوجود الخارجي والنظام الجاري ، هذا في افعالنا . واما هو (تعالى) ففعله نفس الوجود الخارجي و النظام الاتم الجاري المنتزعة عنه المصلحة التابعة له الحكمة تبعية اللازم لملزومه ، فلا معنى لسؤاله (تعالى) عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنشأ انتزاعها ، وليس وراءه (تعالى) شيء يحكم عليه في نفسه وفعله .

وثانيهما ان مؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما اذا اقترن مالا يملكه من الفعل ، وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما اذا كان هناك مالا يملكه من الافعال وتردد فعله بين ما يملكه ومالا يملكه ، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شيء من كل وجه . فلا معنى لسؤاله عن شيء من افعاله، ولا يستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الارادة الجزافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولا يملكه الا بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فاذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات ـ كالوجود الذي هو فعله (تعالى) ـ كان مملوكا لفاعله بالذات ، فكان حسنا بالذات وارادته ما هو حسن ذو مصلحة ليست بارادة جزافية وهو ظاهر . نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة في فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلي بما بعد العلم اجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحة واما السؤال عن اصل المصلحة فلا كما عرفت ـ ط مد

(١) وهذا كما يقال على اصحاب القول بالمثل : انه يلزم عليهم انها اوجدت لاجل ما تحتها من اصنامها اعلان تكون دستورات لصنع هذه الاصنام ، وهذا وذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم ـ س قده

لاجل امر خسیس حیث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبیعة الجسمیة وهکذا الی ان انتهی فعله فی الغایة الی الهیولی التی هی اخس الاشیاء حسب ماهو مذهبهم فی الترتیب ـ فلیخبر عندهم ان یصدر عن الخیر ماهو شر بالذات ،

والجواب ان هذا غلط نشأ امامن الاشتباه بین الغایة الحقیقیة والامر الضروری واما من توهم انعکاس الموجبة الکلیة کنفسها ولیس کذلک فلیس یلزم من کون کل غایة متأخر بالذات عن الشیء ذی الغایة ان یکون کل متأخر بالذات عن الشیء غایة له حتی یلزم ان یکون الهیولی المشترکة اشرف من السماویات والسماویات اشرف من العقول الفعالة ، والغایة ـ بمعنی الذی لاجله الفعل ـ لیست الغایة التی هی نهایة الفعل ،فانه یصح ان یقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الی الهیولی المشترکة اونحوها ، ویصح ان یقال للافعال انتهاء ، ولایصح بوجه آخر. فان الجود الالهی لاغایة له ومتی قال الحکماء «انه تعالی ابدع الاشیاء علی الترتیب من العقل منتهیة الی الهیولی شبه ماوقع فی الکلام الالهی یدبر الامر من السماء الی الارض » فلیس المراد ان الهیولی وما یجری مجریها غایة الفیض والجود ولوکان الامر کماتوهموه لم یرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الادنی والارض السفلی الی غایة الشرف الاقصی علی عکس الترتیب الاول ، کما قال تعالی **« ثم الیه یرجعون»** وقوله: **«کما بدءنا اول خلق نعیده وعداً علینا انا کنا فاعلین»** .

واکثر من یطول حدیث الخیر والشر ویستشکل الامر من یظن ان الامور العظیمة الالهیة من الافلاک ومافیها ـ انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهیة منشأها ارادة قصدت بها اشیاء واغراض علی نحو ارادتنا واغراضنا فی الافعال الصادرة عنا بالاختیار ولوتأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفین ادنی تأمل لدری ان الامر لوکان کما توهمه ولم یکن هناک احکام مضبوطة وعلوم حقة الالهیة و ضوابط ضروریة ازلا وابداً ماکان احوال اولیاء الله فی الدنیا علی هذا الوجه من المحن الشدیدة ، وتسلط الاعادی والظلمة واهل الجور علیهم، وماکان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة ـ علی ماوقع من تمکین ادیانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبیثة وسببهم و

نهبهم وطغيانهم وعداوتهم، لان الارادة اذاكانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع الامرعلى نحو مايلائم شهوةكل احدفان كل مايجعلونه مانعاً عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبهم ومآربهم ـ سيمااذا اعدوا انفسهم من احياء الله والصالحين من عباده ـ

فيقال : لم ماجمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجمع بين السلامة عن الافة وحصول المثوبة، بل يقال لم لم يرفع الكفر والجور من العالم حتى يملاء الارض ازلاوابداً قسطاً وعدلا ، بل يجعل الارض غير الارض كما في الاخرة ونقية فورانية صافية من ادناس الكفر والفجور ، فان قالوا التقدير الازلى منعه عن ذلك، فيقال : كون التقدير الازلى عنه واجب اوممكن فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلابد من مرجح زائد كما هو رأيكم وترجيح الخير العام كان اولى اذلا مصلحة للكافر في كفره وللشقي في شقائه ، وان كان ذلك التقدير واجباً بحيث ماكان يصح الوجود الاكما هو عليه فيثبت اللزوم ، فان قالوا : انه فعل ماشاء ولايسئل عن «لم» فيقال عدم السؤال بالمعنى الذى تصورتموه لانه يحرق اللسان ، اولان النظر فيهنا حرام ، اولان الحجة لاتنتهي اليه، والاقسام كلها باطلة، وان كان الامر كمازعمتم بانه لايسئل في المعقولات النظرية فكل مايراد الحجة عليه حتى كون العالم مفتقراً فى تخصيص جهاته الى المرجح وفي صفات البارى نفياً واثباتاً وغيرها ـ فللخصم ان يقول لايسئل عن «لم» (١)

ومن الاشكالات القوية فى هذا المقام ان الله (تعالى) لما ثبت انه خير محض، جواد كريم ، غني عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب فى تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابدالابدين، كما قال (تعالى): **«اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون»** وغير ذلك من النصوص الدالة على خلودهم فى العذاب، وقداشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام وان كل واحد من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كما لها الخاص الثانوى دائماً

---

(١) فليس عدم السؤال لكون فعله صادرا عن ارادة جزافية والابطل الاستلزام العقلى والارتباط المطلق بين الاشياء ، واول مايبطل بذلك نفى هذه الدعوى وهى استلزام كون الارادة جزافية لسقوط السؤال عنه بلم ـ طمد

ولا ممنوعة عن وصولها الى ما خلق لاجله منعاً مستمرا ، بل لابدوان تعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه و آله السلام ، و الكل ميسر لما خلق له ، اذ القسر - كما علمت - لايكون دائميا ولا اكثريا ، فكل طبيعة لاتتعطل عن كمالها ابداً **(فنقول)** لا يخلو الكفر اوما يجرى مجراه اما ان يخرج الانسان عن الفطرة الاولى ويدخله في فطرة اخرى من نوع آخر اولا ، وعلى اى التقديرين يلزم ان لايكون العذاب ابدياً .

اما على تقدير الخروج فظاهر، لانه صار نوعاً آخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية اوالغضبية ، فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه ، فيكون تلك الافعال عنده ذلك من كمالات ذاته ، كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة، والسبع كماله في الغلبة والتهجم ، فلم يكن الشيء معذباً بما يلايم نفسه وطبعه بل مبتهجاً به ، كما ترى من احوال اكثر الخلق .

واما على تقدير البقاء على الفطرة التى كانوا عليها فانه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولادائمة ، فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولاحجاب ، فاذن لاوجه للخلود في العذاب (١) .

---

(١) وللقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختيار كل من الشقين اما على الشق الاول - وهو الخروج من الفطرة بحصول نوعية جديدة - فلان هذه الصورة الجديدة - كيفما كانت - هي صورة بعض الملكات الردية التي حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة عن عالم القدس والطهارة : فاذا تصور بها الانسان واخذت آثارها في الظهور ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامر كان ما يصدرعنها من الاثار مولما لها وهي لامحيص لها عن اصدارها لمكان الملكة التي صارت صورة لها . فهذه الاثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث انها مولمة منافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الاخرة . وهذا نظير من اعتاد بشيء من المضرة الهادمة لبنيان الحياة ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العادة ، فانه عند الفعل يتألم بعين ما يلتذبه .

واما على الشق الثاني -وهو البقاء على الفطرة الانسانية -فان تلك العوارض المولمة—

والجواب عنه ماسینکشف (۱) لک فی موعده ان شاءالله تعالی عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها فی الاخرة و سنذکر فی بعض الفصول الاتیة کلاماً من ذلک النمط یستشعر منه عموم فضله (تعالی) وشمول رحمته لکافة خلقه فی الاخرة والاولی.

← المعذبة وان کانت قسریة الا أن شیئاً منها لیس بدائم ولا اکثری بل متواردة متبدلة، والنفس فی طریق الاستکمال فی شقاوتها یعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل هیئات الشقاوة بعضها مع بعض الی غیر النهایة کما یلوح الیه قوله تعالی: «کلما خبت زدناهم سعیرا»

وقوله: «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب» و بالجملة: العذاب من قبیل القسر لکن الدائم هو نوع العذاب دون شخصه وهم لا یمنعون دوام القسر النوعی واکثریته کما صرح به المصنف وبذلک وجه قسر الارض دائما علی الشکل المضرس مع کون شکله الطبیعی هو الکرة ـ ط مد.

(۳) والجواب الذی یجری علی لسان القلم الان أنا نختار انه باق علی الفطرة الاصلیة قول المستشکل: انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غیر لازمة: قلنا: بل وقع الاحتجاب بملکات لازمة دائمة وصور جوهریة لازمة فلا یزول فصار مثل مرکب القوی کاللبن والخل ونحوهما، وکان کبهیمة مربوطة مع ملک بمربط واحد ثم ان المقام من الاسرار التی لا یفهمها اکثر العقول ویضرها ویهلکها. وقد روی ان رسول الله (ص) کان یجتاز فی بعض سکک المدینة و معه اصحابه، فاقسمت علیهم امرأة ان یدخلوا بیتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمة و اولاد المرأة یلعبون حولها فقالت: یانبی الله! الله ارحم بعباده ام انا باولادی؟ فقال (ص) بل الله فانه ارحم الراحمین. فقالت: اترانی یارسول الله! احب ان القی ولدی فی النار فکیف یلقی الله عبیده فیها وهو ارحم بهم؟ قال الراوی فبکی رسول الله (ص) وقال: هکذا اوحی الله (تعالی) الی ـ س قده.

الفصل (٧)

في‌ان وقوع مايعده الجمهورشروراً في‌هذا العالم قدتعلقت به الارادة الازلية صلاحاً لحال الكائنات

اذلاشبهة لاحد من اهل التحقيق-حسبما يجيء شرحه - في‌ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لايتصورفوقه نظام‌آخر، وهذا ثابت محقق عندالكل، والحكيم والمتكلم‌متفقان‌فيه‌سواء في‌ذلك القائل بالقضاء الازلي او القائل بالاختيار التجددي و القصد الزائد فان لمن يقول بالاختيار ان يقول: لايمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك و لم يعلم الصانع المختار انه‌يمكن ايجاد ما هواحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات ، وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات .

وهذا مما ذكره «الغزالي!!» في‌بعض‌كتبه‌ونقل عنه الشيخ الكامل «محى الدين العربي» في « الفتوحات المكية » واستحسنه ، وهوكلام برهاني ، فان الباري - جل شأنه - غير متناهي القوة تام الجود والفيض ، فكل مالايكون له مادة ولايحتاج الى استعداد خاص ولاايضاً له مضاد ممانع فهوبمجرد امكانه الذاتي فائض منه (تعالى)على وجه الابداع ، و مجموع النظام (٢) له مهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة (٣) و كل مالا مادة له نوعه منحصرفي شخصه ، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود اوزمان موقوت ، فلا محالة مبدع فلم‌يمكن افضل من هذا النظام نوعاً ولا شخصاً .

---

(١)وفيه ترجيح المرجوح ايضا - س‌قده

(٢) في‌محل المنع ، نعم‌له نوع من‌الوحدة وماكل واحد ذاماهية نوعية واحدة-طمد

(٣) اذلا مادة لمجموع المادة و المادى وكذا لامكان ولا زمان لمجموع العالم من الامكنة والمكانيات والازمنة والزمانيات - س قده

فاذا کان الامر علی هذا السبیل فاصول الممکنات فی هذا النظام افلاک دائرة وکواکب سائرة لاشواق عالیة وعناصر مرتبة علی الترتیب ، وهی متأتیة لان یخلق منها ضروب اخری من المخلوقات ، وهذا لایمکن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة فی مواد الکائنات من الحرکات الوضعیة للسماویات ، ولایمکن ان یکون الکائن موقوفاً مبنیاً علی الحرکات ثم کان مقتضی جمیع الحرکات فیه واحداً ، بل یجب ان یکون مقتضی کل حرکة غیر مقتضی الاخری ، فاذا کان مقتضی الاولی موافقاً لطبعه کان مقتضی الثانیة مخالفاً له .

وایضاً لایمکن ان یکون مقتضی الحرکة الواحدة ـ اذا کان موافقاً لطبیعة واحدة ـ موافقاً لطبایع سائر الاشیاء ، نعم یجب ان یراعی حال الافضل فالافضل فاستیلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائة الشمس علی موضع من الارض لتحیلها بالتلطیف والتسخیر الی طبیعة اخری یتکون منها نوع اشرف من الارض لیس موافقاً لطبیعة الارض بماهی ارض ، لکن الرحمة الالهیة مقتضیة له ، علی ان الارض لوکانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الکون ـ وان کان مکروهاً لها ـ بحسب ماهی علیه الان لکن تحت هذا الکره والقسر لطف عظیم حیث ینقلب من هذه الصور الی صورة اشرف واقرب الی قبول الحیوة والرحمة الالهیة .

وقد اشیر الی هذا المعنی فی الکلام الالهی «ائتیا طوعاً اوکرها قالتا اتینا طائعین» فالاتیان الیه (سبحانه) کمافی الموت ونحوه وان کان مکروها اولا لتعلق الشیء بنشأته الجزئیة لکنه اذا انقلب عنها الی نشأة اخری یصیر المهروب عنه مطلوباً و المکروه مرغوباً فیه ، فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور الضروریة اللازمة للنظام، ولهذا وجب ان یکون مثل هذه الامور المنسوبة الی الشر موجودة فی هذا النظام وماکان یلیق فی الحکمة ان لایخلق هذا الخلق الذی یلزمه شر.

علی ان التعمق فی اسرار الکائنات یعطی الحکم بان کله خیر ونظام ، و هذا الموت الذی یتوحش منه الناس اذا حقق امره یعلم انه لیس معناه وغایته الاتحویل النفس من نشأة سافلة الی نشأة عالیة ، وهو یرجع الی احد الاستکمالات الطبیعیة ،

وكما ان كل استكمال يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر دونه - كما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية - فكذلك استكمال الصور الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية اوعقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ليست شأنها بالذات نفس الاذابة والتحليل وافناء الرطوبات الى ان يقع الموت - والا لم يكن افاضها (سبحانه) ولم يسلطها على البدن ولا يرضى (سبحانه) بموت احد سيما الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستأنفة في عالم المعاد. وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضاً منتقلة الى ذلك العالم - بل فعل تلك الحرارة(١) بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك مواده بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان يبدل مركب النفس و يسوى له مركباً ذلولا برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح لعدم تركبه من الاضداد ، فيميل تارة الى جانب واخرى الى جانب آخر فهذا التبديل في المراكب يهيّء النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار ، فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قالته الاطباء وغيرهم من الطبيعيين ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مرّ ذكره.

فاذن جميع اقسام الموت والفساد و انفساخ الصور - ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر اوالاتفاق - سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيوء للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى نمط آخر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور النسبية المؤدية الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين .

(١) لايخفي أنه وجه شعري غير برهاني - ط مد

الفصل (٨)

فی بیان کمیة انواع الخیرات والشرور الاضافیة

اعلم ان الخیر والشر یقالان علی اربعة اوجه: فمنها ماینسب الی السماویات من سعود الکواکب ونحوسها (١) .

ومنها ماینسب الی الامور الطبیعیة من الکون والفساد وما یلحق الامزجة الحیوانیة من الالام والاوجاع ومنها ماینسب الی ما فی طباع الاحیاء العنصریة من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة علی مافی جبلّتها من التنازع والتغالب؛ ومنها ماینسب الی النفوس التی تحت الاوامر والنواهی فی احکام الناموس الالهی و مایلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتین والعاجلتین جمیعاً .

فنقول الخیرات التی تنسب الی سعود الفلک فهی بعنایة من الحق الاول وارادة منه بلاشك واما الشرور التی تنسب الی نحس الفلک فهی عارضة لابالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها علی بعض البقاع تارة وتسخینها لها مدة وتغیبها عنها تارة اخری ، کیما یبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحیوان والنبات وهی بعنایة الحق الاول وواجب حکمته لما فیه من الصلاح الکلی والنفع العام کما ذکره الله (تعالی) قل أرأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً (٢) (الایة) .

---

(١) ای : نحوس آثارها التی فی عالم العناصر بالنسبة الی اشخاصها ، لان السماویات زحلها کمشتریها فی السعادة ، اذلاتضاد فیها ولاتنازع فلاشریة فیها اصلا ــ س قده .

(٢) النهار فی التأویل نور الحق وهو وجود السماوات والارض ، فلو کان بدون لیل الماهیات لاحرقت سبحات وجهه کلما انتهی الیه بصره ، ولبهر شعاع نوره ابصار الناظرین وبصائرهم ، بل لم یکن ناظر ، کما لو جعل لیالی الماهیات سرمدا بلانوره الوجودی اولیالی المواد الجسمانیة بلاانواره الاسفهبدیة الفلکیة والارضیة الانسیة بل الحیوانیة اللواتی بها حیاة تلك المواد لبقیت الکل فی اللیل المدلهم من العدم واللیل البهیم من غسق الموت والظلم ورکبت الظلمة علی الظلمة والبهمة علی البهمة وامنت الوحشة فی الوحشة والدهشة فی الدهشة

واما الذي يعرض لبعض الحيوانات اولبعض النبات من الحر* المفرط اوالبرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذفليس ذلك بالقصد الاول .

واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية ـ من تكون الحيوان و النبات والمعادن والاسباب المعينة لهاعلى النشؤ المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها ـ فهي كلها برضاء الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه. واما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعد الكون فهي عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائماً في هذا العالم تلطفت الحكمة الإلهية والعناية الربانية الى بقائها بصورها ومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما . وانما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلانهاية ،

ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لاتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المد* بر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده الاشيئا بعد شيء على سبيل التدريج و ممر الاوقات و الدهور دائمـا فكيف فضائل جميع الانوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتها ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة ؟ مثلا لوخلق الله (تعالى) بني آدم كلهم ـ من مضى منهم ومن هو موجود الان ويجيء من بعد الى يوم القيمة ـ في وقت واحد لم تكن تسعهم الارض برحبها ، فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم

← فيولج الليل في النهار و يولج النهار في الليل، ويجعلنا في كنف رحمته ويحيينا بامره ويو نسنا بنوره، فروحه منه عارية لدينا، ونوره وديعة عندنا، ولابد يوما ان يرد الودائع واذا رأيت عموم الفقر والفاقة في مجموع أجزاء الانسان الكبير من الصدر الى الساقة لدنيت وقوع الطامة الكبرى . وان الحياة كلا والنور طرا بل الوجود بشراشره عائدة الى صقع الله راجعة اليه « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» ـ س قده .

ومايحتاجون اليه في ايام حيوتهم ؟ فمن اجل هذا خلقهم الله قرناً بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لاتسعهم والهيولى لاتحملهم دفعة واحدة.

فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها لامن الصانع، فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته اولقلة معرفته فقد يكون ايضاً من عدم الادوات وفتور الالات التي لابد وجودها للصانع في احكام صنعه واتقان فعله اومن عدم المكان اوالزمان والحركات وماشاكلهما ، وقد يكون من قبل الهيولى مثل عسر قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنّب والصوف وغيرهما فليس العجز من الحداد بل لقصور الحديد وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لايقبل كتابة الكاتب فيه لسيلان عنصره، ومثل النجار لايمكن ان يعمل سلماً يبلغ السماء لعدم الخشب لالعجز فيه ، ومثل الرجل الحكيم لايمكن ان يعلم الطفل العجز في الطفل لافي الحكيم ، وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله (تعالى) «انك لاتهدى من احببت» ليس لقصور الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولا لعجزهم عن الهداية و الانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وملكوته الا على : فعلى هذا يؤخذ القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا للعجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم .

والسبب الاخر في ذلك ان هذا الكائنات لماكانت يبتدى كونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقياً شيئاً فشيئاً الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو ومبلغة بها الى اكمل غاياتها بعناية من البارى (جل شأنه) سميت تلك الاسباب خيرات ، وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمى شراً وهى عارضة لابالقصد الاول ، فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذى عاقه عن الوصول الى كماله وغايته شرا لكنه بالقياس الى شيء آخر يكون من الاسباب المعينة له على البلوغ الى كماله وتمامه خيراً، ولاجل هذا خلق الاول وبالذات لالاجل ذاك ، فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض .

ولما تحققت ماذكرنا ـ من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى اوعدم المكان اوالزمان اوالحركات اوماشاكلها ـ علمت فسادظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لايعرفون كيفية العجزمن الهيولى ولايتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم ، وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله (تعالى) فيقولون انه لايقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم: انه لايقدر ان يخرج ابليس عن مملكته، ولايتفطنون ـ مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه أن العجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله (تعالى) حتى يتصور اخراجه اليها ، و ليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون : انه لايقدر ان يدخل السماوات في جوف ابرة، ولايدرون ان العجز من الابرة (١) وخرمها. ويقولون ان الله لايقدر ان يجمع بين النقيضين، ولايدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله (تعالى): «والله على كل شيء قدير » قالوا : هذه الاية مخصصة، خلاف ماقال الله (تعالى) لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل، ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير، كمافي القضايا الحقيقية غير البينة على ماهو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب.

واما الخيرات التي توجد في انفس الحيوانات العنصرية ـ من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع ـ فلاشك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله (تعالى) ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما مايلحقها ـ من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع(٢) والموت واشباهها ـ فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله (تعالى) بالعرض وبالقصد الثاني،

---

(١) هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم (ع) «أن هذا لايكون ولكن الله (تعالى) لايوصف بالعجز» ـ منه.

(٢) وهذه الاوجاع نوع علم احساسي لمسي لولم يجهل الحيوان عليه لكان نقصا عظيما بل لم يكن قوة لامسة ولامزاج حيواني ـ منه .

فانه لما جعل الباري - بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلّة الحيوانات - للجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هي اسباباً لانتهائها ودواعي عطب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع.

اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها، فانه (تعالى) جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلّف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة، اذا كانت اجسامها دائما في الذوبان والسيلان. وأما الشهوات فلكيما يدعوها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها. واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل معلوم. واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع.

واعلم ياحبيبي! انه قد تحيرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله (تعالى) ذلك في طباعها وهيّأ لها الآلات والادوات التي يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التي بها يقدر على القبض والضبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك، مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل، فلما تفكروا في ذلك ولم تسنح لهم العلة ولا الغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم: ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد، فلهذا قالوا: ان للعالم فاعلين: خيّراً وشرّيراً.

ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية. ومنهم من قال بالعرض. ومنهم من قال ان هذا اصلح. ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال: لاادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً؟ غير انه قال ان الباري (تعالى) لا يفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة.

وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزئياً ، وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصاً ، ويمتنع ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزئية لان افعال البارى (تعالى) انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض من ذلك ضرر جزئي ومكاره مخصوصة احياناً. والمثال أحكامه في الشريعة الحقة وحدوده فيها ، وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال : «ولكم في القصاص حيوة يا اولى الالباب» وان كان موتاً وألماً لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان ألماً للسارق وضرراً له .

وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات من ذلك ضرر ، وكذلك ايضاً قد ينال لاتباع الانبياء والائمة عليهم السلام شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان حكمة البارى وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيامة ولا يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي وائمته واولاده المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) من اذية المشركين وجهاد الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والمداوات وتعب الاسفار، ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرائض وما فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان نزر قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ، ولما كان الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهته صغيراً جزئياً .

فعلى هذا المثال نقول في وجه الحكمة ـ في اكل بعض الحيوانات بعضاً : ان قصد البارى (جل ثناؤه) و غرضه في الم الحيوانات وما جبّل عليه طباعها من الاوجاع والالام التى يلحق نفوسها عند الافات العارضة ليس عقوبة لها وعذاباً كما اظن اهل التناسخ ، بل حثاً لنفوسها (١) على حفظ اجسادها وصيانة لهياكلها من الافات العارضة

(١) واما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته في الجزئي الذى يفسد جسده بمدهذه الاوجاع مع عدم بلوغه النشو و الكمال فلا يعبأ به العناية لان الغرض النفـع الكلي كما علمت ـ س قده .

لها ، اذكانت الاجساد لاتقدر على جرمنفعة و دفع مضرة ، فلولم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد و خذلتها و اسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها و تقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع الحيوان دون النبات ، وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم ، فاذاجاء اجلها فلاينفعها الهرب والقتال ولاالتحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع .

واذ قدذكرنا هذه المقدمة فنقول ، الآن : ان البارى (تعالى) لما خلق اجناساً من الحيوانات الارضية وعلم بأنه لايدوم بقاءها ابدالآبدين جعل لكل منها عمرا طبيعياً اكثرمايمكن، ثم يجيئه الموت الطبيعى انشاؤا وابى ، وقدعلم الله (تعالى) بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل والجبل عددلايحصيه الاهو سبحانه، فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلايضيع شيء مماخلق بلانفع وفائدة ، وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى .

---

(١) **ان قلت:** لم يعلم من هذه الحكمة ولاممما يأتى وجه اكل جثث احيائها قلت : بل علم بانضمام ما ذكر اولا ان النظر فى طلب العلة لا بدان يكون كليا ، وان الغرض النفع الكلي والصلاح العام فلامبالاة بالحث بالمرض على اكل جثث الاحياء المتشابهة بالموتى فى جنب الحث على حفظ الاجساد و كلائتها ، والحث على اكل الجيف المقصودين فى العناية بالذات مع انها اعطتها الحزم والفراسة وآلات الحرب والهرب كماقيل :

بشير شرزه كردى حمله تعليم　　　بآهوى ختن دادى دويدن

فانظروا يااولي الابصار ؛ ان ما فعله الصانع الحكيم (تعالى شأنه) فى هذا العالم موطن الديدان و دار التغالب والتنازع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه وغرضه الحقيقى فى طريق الوصول الى فناء معبوده ـ هو التام الكامل والجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه ، ويدهش الالباب جودة تنظيمه ـ س قده

حکمة اخری

لولم یکن الاحیاء تأکل جثث الموتی لبقیت تلك الجثث و اجتمع منها علی ممرّ الایام و الدهور حتی کان یمتلی بها وجه الارض وقعر البحار و یفسد الهواء من ریحها ، فیصیر تلك سبباً للوباء و هلاکاً للاحیاء ، فایّ حکمة اکثرمن هذه ، انجعل الباری (سبحانه) فی اکل الحیوانات بعضها بعضاً جرمنفعة الاحیاء ودفع المضرة عنها کلها وان کان ینال بعضها الآلام والاوجاع عندالذبح والقتل والقبض ولیس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع علیها بل جلب المنفعة منها اودفع المضرة بها :

واعلم ان الباری الحکیم (جل ثنائه) لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمین احدهما ابداعی ، والآخر خلقی ، ورتب الجمیع ، ونظمها کان بترتیبه للکیات الابداعیة بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسبباً لبقائه ومتمماً له ومبلغاً الی اقصی غایاته واکمل نهایاته ، وجعل حکم الجزئیات الخلقیة بالعکس منها (۱) و ذلك انه رتبها فی الوجود من ادون حالاته الی اشرفها واکملها ، وجعل الناقص منها علة للتمام وسبباً لبقاء الکامل ، والادون خادماً للاشراف ومعیناله ومسخراله .

و بیان ذلك ان النبات الجزئی لما کان ادون رتبة من الحیوان الجزئی واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحیوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتیة فی ذلك خادمة (۲) للنفس الحیوانیة ومسخرة لها ، وهکذا ایضاً لماکانت رتبة نفوس

---

(۱) المکسیة فی مطلقة العلیة ، لانها فی عالم الامر فاعلیة وفی عالم الخلق قابلیة وایضا قوامیة ـ س قده .

(۲) فان النفس النباتیة لاتزال بقواها تنمی مادة نفسها وتغذیها وتسمنها وتصلح مزاجها و کیفیاتها من طعمها ورائحتها و غیر ذلك لتغذیها لمادة النفس الحیوانیة . وکذا النفس الحیوانیة بالنسبة الی النفس الانسانیة ، فان الحیوانیة لاتزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة والمحرکة تتفقد وتتجسس الملائمات وتتحرز عن المنافرات لیتقی مادتها کیما تدخل عتبة بابك وحریم جنابك والی هذا اشار العطار :

طاعت روحانیان از بهر تست خلد ودوزخ عکس لطف وقهر تست ـ س قده

الحيوانات انقص وأدون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لماكان فى بعض الحيوانات ماهو اتم خلقة واكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها ، وجعلت اجسادها مادة وغذاء الاجساد التامة منها وسبباً لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها ، اذ كان هيولى الاشخاص دائماً فى السيلان والذوبان .

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة فى اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، واما الحكمة الغائية فيه فهى ان البارى الحكيم (جل ثناؤه) لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة اولدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئاً بلانفع ولافائدة، فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلافائدة ولاعائدة وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلى كما ذكر قبل ذلك وأما الآلام والاوجاع التى تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم (عزشأنه) لم يجعل ذلك تعذيباً وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية، بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم .

فان قلت ما العلة فى محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات .

قلنا لعلل شتى احديها ان الحيوة تشبه البقاء ، والممات الفناء ، والبقاء محبوب والفناء مكروه فى طباع الموجودات ، اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم، والوجود والعدم متقابلان ، والبارى (عزشأنه) لماكان علة الموجودات - وهو باق ابداً- صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه ، لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها و يشتاق اليها ويتشبه بها ، فمن اجل هذا قال الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله .

---

(١) اى : فى الواقع واما فى نظر المشتاق فبحسب استشعاره ، ومنه المزية والكمال اوالدنائة والوبال فان لم يستشعر بان المطلوب ماهو ؟ ونعت من هو ولااقل مظهر اى ظاهر هو؟ كان له الخسران حيث حصر النور المطلق والبهاء المحض واضافة الى القابل وهو غافل ←

و ثانيتها ما يلحقها من الآلام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان .

و ثالثتها ان نفوسها لاتدرى بأن لها وجوداً خلواً من الاجسام ولك ان تقول لم لاتلهم نفوسها بأن لها وجوداً خلواً من الاجساد ، فنقول في الجواب لان هذه المعانى لاتصح لها معرفتها ، لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ، ولامعطل فى الوجود ، اذ كل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان مبدء الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شأن ، ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان .

واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد (١) اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل ، مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة فى سلك ملائكة الله المهيّمين متحيرة فى عظمة جلال اول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص ، وتبلغ الى حال الكمال ، و يرتقى هذه المؤيدة ايضاً الى حالة هى اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقين

← من المعنى مشغول بالصورة غير متدلية بحقيقة المعنى ، وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات ــ كما قال (تعالى) : «وقل جاء الحق وزهق الباطل» وقال: «اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده» وقال: «وعنت الوجوه للحى القيوم» يبقى صفر الكف ويقول : ياحسرتا ! على ما فرطت في جنب الله ــ س قده

(١) اى : بالموت الاختيارى لا الطبيعى ، ولوابقى الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة الطبيعية ايضا وكان المراد من قوله : «ويرتقى هذه المؤيدة» مثل التصفية للحبوب عن القشور فى الصبرة وعن الطحن والنجن بالمنخل ونحوه ، فان هذه تكون ممكنة لاجل حدة البصر و البصيرة ، واحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه الى القفا ، واما الترقى الذى يكون مثل الزراعة فلا ، فان الدنيا هى المزرعة لاغير فان زرع البر لايحصد الا البر وان زرع الشعير لايحصد الا الشعير ـ س قده .

المقربين **«وان الى ربك المنتهى»** والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق والاستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ، ليتمرن التلامذة والاولاد ويكمل الآباء والاستاذون باخراج مافي قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى (جلت عظمته وكبرياءه) وتشبهاً به في حكمته ، اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، فكل نفس علومها اكثر وصنائها احكم واعمالها أجود وافاضتها على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد ، وهذه هي رتبة الملائكة الذين **«لايعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون»** فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب : ولهذا المعنى قال الحكماء في حد الفلسفة : انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ، ومفاده أن من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله (سبحانه) كذلك .

واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها ـ سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات و زيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات اوعد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصي ـ امور وجودية (١) والوجود لاينفك عن خيرية ما ، فكل

---

(١) فيه تأمل بل حيثية المعصية في الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية من المعاصي يماثلها من نوع فعلها طاعة لايفرق بينهما الا مافي احدهما من موافقة الامر الشرعي اوالعقلي وفي الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح واكل مال الغير ظلما اوبرضى منه والقتل ظلما اوقصاصا ، فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية في الفعل وهو معنى عدمي غير موجود ، ولذلك وقعت في الكلام الالهي نسبة عامة الاشياء الى الخلق و الحسن ونسبة المعصية الى السوء وتسميتها سيئة قال تعالى : «الله خالق كل شيء» وقال : «الذي احسن كل ←

منها كمال وخير للانسان، لابما هوانسان ـ اى باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلى اوالشرعى لايترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذى يكون كما لها في كسر قوتها الشهوية و الغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية ، فان انفعال النفس عن الاداني والاسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى، فلو قطع النظر عما يودى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل و الشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحاً والتقبيح حمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعاً ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفس، ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيّمين، كما ان الغضب فى الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية، فيكون لامحالة محمود فى ذاته الاترى ان العنّه كيف ذمت فى نفسها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالى لولم يقدر الانسان عليه كان ناقصاً مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب وباعتبار تعينها فى الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته، وكذا الزنا [باعتبار] ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محموداً حسناً فى نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً فى الجميع ، ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع التنسب والارث والتربية للاولاد ، واختلال النظام لاجل التنازع و وقوع الهرج والمرج والفتنة ، وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقى والنقائص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها فى الموجودية، والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة

←ـــ شيء خلقه » وقال : «بئس الاسم الفسوق » ولعل المصنف اراد بكونها موجودة موجودية الافعال المعنونة بعناوين المعاصي، ويشهد به ما فى ذيل كلامه من ارجاعه الذم والقبح فى الغيبة والزنا الى مخالفة الامر وترك الطاعة ـ ط مد .

کلها خیرومحمود ومؤثرفالامرحمدکله ولیس فی الوجودما هومذموم حقیقة بل‌اعتبارا فقط . ولنأخذ فی‌توضیح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم .

الفصل(۹)

فی ان العالم المحسوس کالعالم المعقول مخلوق علی اجود مایتصورفی حقه وابلغ مایمکن علی وجه‌الاجمال

فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم (جل ذکره) بریء من انحاء النقص ، و وجوده الذی هو ذاته و حقیقته افضل انحاء الوجود و أتمها بل هوحقیقة الوجود وماهیته وماسواه لمعة ورشح اوظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من کل جهة وانه کل الوجود اذکله الوجود ، ولاجل ذلك لاسبب له ولا اقدم من وجوده وجود ،فلافاعل له ولا مادةولاصورة ولاموضوع ولاغایة ،بل‌هو غایة‌الغایات ومبدء المبادی وصورة الصور وحقیقة الحقائق ومذوّت‌الذوات‌ومجوهرالجواهرومشیء الاشیاء ، وکل ماهوکذلك فمایصدر عنه و بفعله فانما یصدر عن حاقّ ذاته‌وینشأ عن صمیم هویته من غیرداع زائد یدعوه اوغرض یحمله علی الفعل ، و لا یفیده وجود ما یوجد عنه کمالا لم یکن او کرامة اوبهجة ولذة او نفعاً او طلباً لمحمدة او تخلصاً من مذمة او غیر ذلك من المنافع و الخیرات الظنّیة أو الحقیقیّة ، لانه بریء من کلّ نقیصة غنیّ عن العالمین ، فلذلك وجوده الذی به تجوهر ذاته هو بعینه وجوده الذی به فاعلیته ، فالذات هناك فی کونه ذاتاً و فی کونه مبدء شیء واحد حقیقة و اعتبارا ، لا کغیره من الفاعلین حیث ینقسم بشیئین باحدهما یتجوهر بالاخر یفعل ، کالکاتب منا یتجوهر بأنه ناطق ویکتب بانه ذوملکة‌کتابة ، وکالشمس فی کونها مضیئة للارض و النار فی کونها محرقة لحطب فاعلیتهمابغیر ما یتحقق به ما هیتهما ، فتفتقران الی صفة زائدة بل الی قابل یقبل تأثیرهما ، لا کالباری (جل اسمه) یبدع الاشیاء من نفسه لا من قابل ، لانه الذی یخلق القابل و المقبول والمادة والصورة جمیعاً واذا کان‌کذلك فکل مایوجد منه حیث یوجد من‌اصل‌حقیقته یجب ان یکون اشرف الممکنات المفروضة واجل‌المجعولات المتصورة بحیث‌لاافضل

منه ، الاالجاعل القیوم له .

واذ قدعلمت ان ذاته (تعالی) علم بماسواه علی احسن الوجوه - لکون الصورة العلمیة للاشیاء هی عین ذاته (تعالی) فللاشیاء قبل وجودها الکونی صور علمیة الهیة لها وجود الهی قدوسی ، وکل وجود الهی بالضرورة یکون فی غایة الحسن والبهاء ، فاذا تحقق مثال تلک الصور فی عالم الکون وجب ان یکون أبهی واشرف مایمکن فی عالم الکون ، واذا رتبت الاشیاء کان ترتیبها اجود الترتیب و اشرف النظام ، فیبتدی من اشرفها وجوداً کالعقول الفعالة ثم یتلوه ماهو انقص منه قلیلا کالنفوس الفلکیة ثم صورها المنطبعة وهکذا متدرجاً الی ان ینتهی الی انقص الموجودات وادونها فیقطع سلسلة الابداع فی النزول عنده ، ولایتخطی الی مادونه ، لعدم امکان ذلک ، فهو نهایة تدبیر الامر المشار الیها بقوله (تعالی) «یدبر الامر من السماء الی الارض» ثم تفیض عنه بالامتزاج بین المواد الحسیة و وقوع الحرکات والاستحالات الصور النوعیة المتعاقبة علی تفاوت مراتبها علی القوابل بحسب الاستعدادات و اعداد الحرکات ، فلایزال یترقی الوجود فی الصعود الی قرب المعبود من الارذل الی الافضل حتی ینتهی الافضل الذی لاافضل منه فی هذه السلسلة الصعودیة ، کماقال (سبحانه) «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه» فعنده یقف ترتیب الخیر والجود ، وبه یتصل دائرة الوجود ، فهذا احسن وجوه الصنع والایجاد ، حیث یجعل المصنوع بحیث یبلغ الی غایة ماأراد به الصانع من الخیر المترتب علیه ، ولاخیر فی صنعة صانع افضل من ان یکون الغایة المؤدیة الیها ذلک الصنع هی ذات الباری جل ذکره فالعالم کله صار بهذا الترتیب کشخص واحد اوله الحق و آخره الحق وصورته صورة الحق ، بل تمامه الحق کدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة ، بل کلها النقطة(۱) السیالة من ذاتها فی ذاتها الی ذاتها ، فسبحان

---

(۱) و الی هذا اشار من قال : النقطة تحرکت طولا فصارت خطا ، والخط تحرک عرضا فصار سطحا ، والسطح تحرک عمقا فصار جسما ، فهذا تمثیل لماذکر فالنقطة السیالة راسمة للکل ، کماان الآن السیال راسم للزمان ، والحرکة التوسطیة راسمة للقطعیة فکل من الثلاثة بمنزلة الروح لمرسوماتها وهذه من باب أنها آیات الحقیقة کماقیل :-

ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ، ولا يبلغ الى وصفه المقال .

الفصل (١٠)

في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل مايمكن واشرف مايتصور على الوجه التفصيلي

وفيه منهجان: لمّي وانّي اما المنهج اللمّي ففيه ثلاثة مباحث .

المبحث الاول في بيان ان كل ماوقع في مراتب البدء على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه السلسلة لايتصور ماهو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التي بها يصدر من فاعله .

اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه ، لان تكثر الاشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والا تفاقات التي يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع ، فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية اولازم من لوازمها فالجميع متساوي الاستحقاق له ، فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح ، وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها ، وذلك لم يتصور في عالم الابداع ، فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه .

←و في كل شيء له آية تدل على انه واحد

ولما اوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله «فسبحان ذاته» تأسيا في ذلك الجمع بقوله: «سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». س قده

(١) هذا هو البرهان المعروف الذى اقاموه على ان المجرد نوعه منحصر في فرده و انما يفيد في العقول المجردة من جملة ماوقع في مراتب البدء ، واما الباقي كالنفوس الفلكية والكوكبية واجرامهما فلا، لمكان تعلقها بالمادة ـ طمد

واما الثانی فلما دلت علیه قاعدة «امکان الاشرف»(١) التی مر ذکر البرهان علیها من ان الفیاض المطلق والجواد الحق لا یقتضی الاخس حیثما یمکن الاشرف ، بل یلزم من فیض وجوده ومقتضی جوده الاشرف فالاشرف ، فلاجرم أبدع (جل شأنه) اولا العقول الفعالة والصور المکرمة والملائکة المهیمة والانوار القاهرة اذهی اشرف مافی الامکان فی الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلک الذوات المقدسة ، وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ، ثم سائرها وما سواه علی الترتیب الی اواخر تلک الطبقة وهی ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبیعیة التی اثبتها «افلاطون» و«الافلاطونیون»

---

(١) قدمنا فی بحث المثل الافلاطونیة من السفر الاول مافی المثل ومافی هذه القاعدة من الکلام . والذی ذکره فی ترتیب الخلقة من نفوس فلکیة وکوکبیة واجرامهما ومافیها من وجوه الخیر والکمال مبنی علی مایعطیه آراء القدماء من اهل الهیئة والعلوم الطبیعیة وما یتفرع علیهما ولا تصدقه الابحاث الحدیثة لکنک تعلم ان هذه المسائل علی ما بها من الجزئیة مما لا تناله البراهین الکلیة الفلسفیة ، وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها اصولا موضوعة.

واذ تبینت الیوم بطلانها اوفتورها فالوجه اخذ الانظار الاخیرة الحدیثة اصولا موضوعة فی الفلسفة وبناء البحث علیها، وانما بیانها علی عهدة العلوم الباحثة عنها . واما اصل المدعی وهو اشتمال نظام البدء علی أتقن الصنع واشرف الترتیب فمما لا غبار علیه کیف؟ وعالم التجرد یحکی بنظامه النظام الربوبی الذی هو افضل نظام وأشرفه وهو فوق مادونه کمالا ، و عالم المثال یحکی بنظامه العالم العقلی فیه أکمل الوجود الامکانی واشرف الانظمة وهو فوق عالم المادة الذی بعده کمالا ، ومافی عالم المادة بمجراتها وشموسها وکواکبها واقمارها وبمالها من الحرکات وانظمة الکون والفساد والفعل والانفعال .

ثم بمافیها من العناصر وترکیباتها ثم الذرات ثم مافی بطونها من شموس ثابتة وکواکب سیارة والانظمة الجزئیة والنظام الکلی الجاری فی الکل عن قواعد کلیة لا تتخلف وموازین ثابتة لا تزیغ وعنایات هادیة لا تبید کل ذلک مما یدهش العقول بجماله ، ویملاء البصائر بصفائه وبهائه ، وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبیر ووجوه الخیر منها وفیها کقطرة من بحر زاخر. ط مد

و نحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب و تقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كماسبق ، وآخرهذه العقول الزواهر هورب طلسم الارض ، وبه يقع كدبانوئية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ماوردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة ، وعندانتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدی سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهوالفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك الى نفس ادون الافلاك و هو السماء الدنيا ، و بعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها و افضل ترتيب يقع بينها ، لان ترتيبها ظل ترتيب العقول ، كما ان صورة كل منها مثال العقل الذى يحاذئها على وجه لايعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب ، و اجرامها افضل الاجرام ، و اشكالها افضل الاشكال ، وحركاتها افضل الحركات .

اما الاولى فلبساطتها و بساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فان فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ، ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة .

واما الثانية فلانها كرية الاشكال ، وقدبين في موضعه افضلية الشكل الكرى على سائر الاشكال .

واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ، و محركاتها عشاق الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية ، فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم ، وتحريك الثواني تحريك فاعلى من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق ،وتحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم ، وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك .

و بالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزعجهم الشوق الى الله والوجد ، والكل من هذه الاشخاص معشوق عقلى يخصه ومحرك خاص

يحرك على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام والايتمام به على أن الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ماينالون من روح وصال اول الاولين ففی کل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على نواتهم ، وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤدى بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى ، وهكذا الى ماشاءالله، ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التی لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة (١) والمنعكسة والمنعطفة ممايستعدبه الهيولى للصور والكمالات التى تفاض عليها من المبدء الفعال فی کل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها .

المبحث الثانی فی بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التی فی عالم التركيب فی غاية الجودة وافضل النظام **فنقول** ان الامور الواقعة فی هذا العالم لماكان نظامها متعلقاً بحركات الافلاك واوضاعها ـ ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهی الذی قد علمت انه فی غاية التمام والكمال ـ ولما تبين و تحقق مراراً انهذه الموجودات غيرصادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الى ذيمقر اطيس) ولاعلى طريقة الارادة الجزافية (كما توهمه الاشاعرة) ولاعن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لاشعورلها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدرعنها (كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون فی غاية مايمكن من الخير والفضيلة ، فعلى هذا يلزم ان لايكون فی هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امرجزافی اواتفاقی بل كله ضروری فطری بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل اوقسريا كحركته الى فوق اوارادياكحركة الحيوان

---

(١) النازلة من النير على الارض المنعكسة الراجعة على خط ومحود نزلت والمنعطفة على خط آخر بحيث حصل بينهما زاوية ، ومنها الواقعة على المياه التى حول الارض منعطفة على الارض ، فالشمس اذاكانت فی المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعية مستقيمة فی الارض وبعضها منعطفة اليها ، و ذلك لان ربع الارض الفوقانی الشمالی مكشوف من الماء و ربعها التحتانی الشمالی وربعها الفوقانی الجنوبی والتحتانی الجنوبی مغمورة فی الماء - ن‌قده

على وجه الارض ، اذ كل ما يحدث فى عالم الكون فيجب عن سبب ، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، و يرتقى سلسلة الاسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته ، فليس فى الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق ، اذ المعلول يناسب علته بل فيض منها ، فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ، و وجود الاصبع الزائد على جبلّة هذا الانسان طبيعي فى جبلّة العالم ، و كذا كل عمر فهو عمر طبيعي (۱) بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ، ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء بـاسبابه وعلله ـ بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه ، وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف

---

(۱) اى كل متحرك وان قطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعنى النظر الى الجهات الفاعلية و القابلية المؤدية اليها ، فهى المطلوبة من هذا المحرك لاغيرها ، فكل يتوجه الى اسم من اسماء الحق (تعالى) ويعبده ولا يعبد الاسم الاعظم الاباب الابواب و الصراط الاقوم ، والانسان الكامل فهو عبدالله ، فقطع الطريق وعدم الوصول ونحوهما بالاضافة الى الغاية المتوجه هو اليها ، ولكن يترقبها ويطمعها العقول الجزئية الوهمية من غيره وهو ترقب وهمى وطمع فج ، نعم يتيسر الوصول الى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والتخطى الى جنابه الاكرم «ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم» فأتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما يقال من ان العمر الطبيعي للانسان مأة وعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردما والافمعلوم ان الافراد التى ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوى كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها و اذ قيل انها لم تبلغ الى اعمارها الطبيعية قيس الى المترقب من النوع فى ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا و لكن بملاحظة موادها المخصوصة التى لذواتها ، فهو ترتب وهمى وقس عليه الحركات الى الغايات ، فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما هو باعتبار شأنية نوعه اوصنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمى كما مر فتبصر ـ س قده

بنوره (١) نور ما يتلوه من الملائكة العلاّمة ، ثم ما يتلوها من الملائكه العمالة باذن الله ، ثم ما يباشر تحريكها وتدويرها بالتسخير وما بيدها امرها بالتدبير مع اوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصريات و تركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات - لرأيت جميع الاشياء حسناً شريفاً عندك موافقاً لرضاك، ولكنت عرفت ماذكرنا لك بالوجدان كما عرفت الآن بالبرهان ، ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان .

المبحث الثالث في ان مجموع العالم من حيث المجموع على افضل نظام و اكمل تمام نوعاً وشخصاً ماهية وحقيقة **فنقول اولا** : ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد مثل اجتماع البيت من اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلّي و المعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فالادنى فكل جميعة تقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذي دونه في الشرف ، والشيء ان يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحداً بوحدته .

وبالجملة: كون العالم شخصاً واحداً برهاني عندنا وقد صرح الحكيم «ارسطاطاليس» بان العالم حيوان واحد مطلب «ماهو» و «لم هو» فيه واحد ، فمن علم انه «ماهو» علم انه «لم هو» فاذا كان كذلك ولاشبهة ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء

---

(١) كمافي الحديث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» سيما المؤمن المسافر بالحق من الحق الى الخلق .

بر گشا از نور پاك شه نظر — تانه پنداری توچون كوته نظر

والمراد بالملائكة العلامة : العقول الكلية ، وبالعمالة : النفوس الكلية ، وبمباشر التحريك: النفوس المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية - س قده .

بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره. فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب «لم هو» لهذا الانسان الكبير واذا اتحد مطلباً «لم هو» او «ما هو» فيه فيكون الحق (تعالى) مقوماً تماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت و تحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن و اشرف ما يتصور **و لنفصل في بيان هذا فنقول** اذا كان العالم بتمامه شخصاً واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله، وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.

اما الاول فلما تبيّن ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراضاً مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفاً لها في نوعها فذلك واضح ، لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر آخر كمادة او غيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادى العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقاً واما باعانة من الصور السابقة(١) بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل

(١) لو اريد السبق الزماني فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسائط ، ولا يكون بلا مدخلية الامور العارضة وقد صرح بانها قبل الحركات ، فيكون قبل الازمنة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل اى : المادة المصورة المجسمة في تحقق المقبول اى : الصور النوعية ، و اما اعانة الصور النوعية السابقة دهراً على الصور النوعية الزمانية ، و يكون المراد بالجهات مثل الهيئآت النورية التي في ارباب انواعها ، و اما اعانة الصور الفلكية السابقة على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم : ان العقل الفعال باعتبار اربع جمل من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الشق الاخير هو الانسب الى طريقة المشائين ــ س قده .

الحركات والاستعدادات . و اما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التی علی سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا فی البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التی منشأها تلك الجواهر واعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوی هذه التی قد وجدت فلو فرض عالم آخر يكون لامحالة موافقاً لهذا العالم فی الماهية غير مخالف له فی امر مقوم ذاتی .

واما بطلان الشق الثانی فلوجوه: **منها** ان كل ما لامادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده علی سبيل الابداع ، وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون فی شخص لان الذی به يقع التميز ذاته اولازم ذاته فلا يتعدد .

ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخری ، ووحدة العلة توجب وحدة المعلول **ومنها** ان تشخصه بذات الباری (١) (جل ذكره) المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده **ومنها** ان علمه (تعالی) بنظام الخير الذی هو عين ذاته اقتضی وجود العالم فلا يمكن غيره **ومنها** ما وقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية فی وجوده هی ذات المبدء الاعلی وعلة بدئه هی بعينها علة تمامه، وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات (٢) .

---

(١) التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص ، فان الوحدة اعم ـ س قده .

(٢) هذا الوجه خاص بنفی فرد آخر اجل ولو عمم بالتشبث بوحدة العلة وتشخصها و علمها رجع الی الوجوه السابقة ، وتوجيهه : ان قوله (قده) «من ان العلة الغائية ـ الی قوله فهو اجل الممكنات» بيان لما وقعت الاشارة واعادة لما سبق ، وبيان الدليل لم يذكره احالة علی تفطن المتعلم، فبيانه : انا بصدد توحيد الفعل وفرغنا عن توحيد الفاعل والغاية ، فالعالم الاخر المفروض لما كان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا نظرت كان هو العالم سيما وقد مر ان «ما هو» «لم هو» ـ س قده .

بحث و تحصيل ولعلك تقول: اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير - شخصاً واحداً اشرف الممكنات لاجل ان" علة بدئه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو محال وايضاً يلزم وجود اثنين من نوع واحد(۱) فيما فوق الكون وهذا ايضاً يخالف اصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد، لما حققنا سابقاً ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها تقوّم سائر معانيه، (۲).

وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق (تعالى) شيء واحد هو الانسان الكبير بشخصه، لكن له اعتباران: اعتبار اجمال واعتبار تفصيل، وقدمر" ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا بنحوى الادراك لا بتفاوت في المدرك، فاذا

---

(۱) ان قلت: كيف يكونان من نوع واحد ؟ والعقل الاول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جميع الكل ونفس الكل وعقل الكل .

قلت: اشار السائل - بتفريع قوله : فيكون مثله في الحقيقة، على ما تقدم - الى بيان المثلية بناء على قاعدتكم من ان «ماهو» «لم هو» فيقول : ان «لم هو» فاعلا وغاية للانسان الكبير هو الحق (تعالى) وهو «ماهو» له و«لم هو» للعقل الاول ايضاً هو الحق (تعالى) ، وهو «ماهو» له فاذا كان «لم هو» فيهما واحدا كان «ماهو» فيهما واحدا فكانا مثلين - س قده .

(۲) لان كل تام جامع لجميع كمالات مادونه ، فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته وما به فعليته وهو بسيط الحقيقة بمدواجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالمية التي دونه بنحو الكثرة في الوحدة ، والعالم مقام وحدته في الكثرة و قدمر في الامور العامة ان شيئية النوع انما هي بالفصل الاخير و باقي المقومات - من الاجناس والفصول - معدات له ، وما كانت شطورا اولا صارت شروطا اخيرا ، وشيئية الشيء بالصورة ، فالعقل الاول فصل للانسان الكبير وصورة اى : ما به الشئ بالفعل ، وايضاً شيئية الشيء بتمامه والناقص مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع نور الانوار بهر برهانه - س قده .

نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحدا وجعلا بسيطا، واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحداً واحداً تحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل اشياء كما مر ذكره، ثم باقي الاجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات و الحقيقة فاذا قلت : العقل الاول فكأنك قلت: مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت : العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل .

فان قلت كيف ابدع الباري (جل ذكره) مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود(١) وبعضها خارج عن القسمين **قلنا:** وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما المنهج الانى** فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجهاً غريزياً وطلباً جبلياً بحسب ما اودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها، ويفيدها

---

(١) كالانيات مثل الوصولات و المماسات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان ، و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات اوالاول كالعقول بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فانها عند القوم دفعية الذات تدريجية الفعل ، اوالاول كالنفوس و الثاني كالعقول الواقعة في صقع الربوبية ، فهي لكونها باقية ببقاء الله (تعالى) لا بالابقاء لاتدريجي ولادفعي دهري بل من صقع السرمدي والاول اظهر - س قده .

التسكين في حيّز يخصها اذاكانت فيها والتحريك - على اسهل الوجوه واقصر الطرق- اليه اذاكانت خارجة عنه ، و النفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها، وتبقية شخصها اقصى ما يمكن و تبليغها الى غاية نشوها بالتغذية وا لتنمية ، و تبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحةعلى مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم، ودفع الفضول الردية و امساك الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بهاالاغتذاء والاخلاط التي بهاصلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غيرذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها و مواضعها اللائقة، وترتيبها على احسن الترتيب وغيرذلك ممايطول شرحه، ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كماقال: **«و نفس وماسواها فالهمها فجورها وتقويها»** وكذلك العقل يكمل النفس ويقوّمها ويهذّ بها ويطهّرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور ، وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الدائرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدى الله، وشأن الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا المطلب على وجه ابسط .

الفصل (۱۱)

في نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته في خلق السموات والارض

واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة (۱) وآثار العناية والحكمة التي

(۱) ان سئلت عن الحق فكل صنائعه دقيقة وكل فطرة عجيبة ، الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدريج لا تقضى منها العجب . وايضاً اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فلما جاوزت ـــــ

فيها، بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التى هى ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتهافى آلات البدن وحواسهواعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منهاواحوالها وافعالها وغاية كل فعل، فان الذى تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لانسبة له الى ماذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم فى صنع البارى فيها، فاذاكانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ماينبغى متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما فى العالم الجسمانى والروحانى ممكنة؟ واكثره لايمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات، الاانامع هذاالعجز الموجود فى الطبع ونحن فى عالم الغربة لابدان نتأمل ونتفكرفى عجائب الخلقةوبدائع الفطرةامتثالا لقوله (تعالى) «اولم يتفكروافى انفسهم»

← الايات والبينات والاعاجيب عن الحد والعد لم يتفطنوا فكل موجود بحسب خاصيتهوجوده يقدر على شيء او اشياء يعجز غيره عنه وعنها، الا الانسان الكامل الذى هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض ساداتنا: «وروح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (الحديث).

واذا كان حال روح القدس هكذا فماظنك بحال غيره؟ يظهر لك صدق ماقلنا: من سريان الايات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات الى حالته الاولية وكينونة مادةشوهاء اوعناصر عطلاء عرية برية من كل حلية وحلل وتأخذها بشرط لا، وتزن حال ذلك الفاقد المعدوم الاول مع ماهو بالكمالات الاولى والثوانى تزين واستكمل، حتى تشاهدانه اين صدر المحفل من القباب؟ واين التراب ورب الارباب؟ وعندذلك حركة دود الخراطين الذى هواحقر الحيوانات اعجوبة ودركه أعجب وطيران الذباب الذى يستكره على الهواء غريب وحزمه أغرب حيث يمس بايديه وأرجله رأسه واجنحته.

وينظفهما بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشيء ولايثقل فيمنع عن الطيران. واذاكان هذان هكذا فماظنك بالموجودات الشريفة الاخر؟ فضلا عن اشرف الموجودات حيث أنه اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، بل كان نطفة قذرةودم طمث قذرثم تطور بالاطوار حتى صارجنينا واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بعدأعجز خليقة حتى بلغ اشده ومبزعن ←

وقوله : « اولم ينظروا (١) في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون» وقوله: «ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين» وقوله :«افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها و مالها من فروج والارض مددناها و القينافيها رواسي وانبتنا فيها من كلّ زوج بهيج تبصرة و ذكرى لكل عبد منيب و لما وقع منه (تعالى) من مدح المتفكرين فيها فقال : « الذين يتفكرون في خلق السموات والارض الاية وذمّ المعرضين عن النظر والتأمل كماقال (تعالى) وكأيّن من آية في السّموات و الارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقال : « ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كان لم يسمعها فبشّر بعذاب اليم» فلابدّ من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدلّ بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عنايته

←— فيه رشده ثم ، ان نالته العناية صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا اوكان ذاالرياستين مظهر العلم والقدرة اوكان وليا اونبيا خليفةالله (تعالى) يفيض الوجودات ويرثها و يطويها في وجوده في النهايات كما ان العقل الاول خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين و ينشرها في الماهيات في البدايات . فان تعجب فقيه كل العجب وان طربت ففيه كل الطرب ، فقم وزمزم بماغرد حمامة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد اعني لسان الغيب

ساقی بنور باده برافروز جام ما	مطرب بگو که کار جهان شد بکام ما
مادر پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم	ای بیخبر ز لذت شرب مدام مـا
مستی بچشم شاهد دلبند ماخوش است	زآنرو سپرده‌اند بمستی زمام مـا

فهذا الظاهر والمظهر قصة الانسان العجيبة قداشير اليها في هذا البيت ـ س قده .

(١) ففي هذه الاية حث اكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس و حياته الحقيقية، بها بان الانفاس بيدالله فلولم يتفكروا انهم اذاقبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا عن القوة الى الفعل بها فبأى حديث و عقدقلبى ايماني يصدقون ويستكملون بعدان خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقي لايمكن في الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الاخرة ـ س قده .

فنقول انظر ايّها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه! ان مبدع الاشياء لماكان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حدّ لايتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل، ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور، و ذلك ممتنع جداً، ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعاً ـ لامتفرقاً ـ ودفعياً ـ لامتدرجاً لنهوض البراهين عليه ـ فبالضرورة لايمكن ذلك الاعلى سبيل التعاقب والافتراق، فلاجرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصحّ(١) صدور المحدثات والمتجددات عنه (تعالى) لتقدسه عن التغير و لابدّ ان يكون ذلك الجوهر ذاقوة غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير، كان الواجب (جلّ ذكره) ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال .

ثم لماكان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفاً على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ـ ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراماً (٢) كريمة نورّية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية ، هي العلة لافاضات انوار حسّية واضواء

---

(١) اراد (قده) أن في الجواهر ليس اضعف من جوهر الهيولي ، وفي الاعراض ليس اضعف من الحركة ، والهيولي قابل الكائنات ، والحركة الوضعية الفلكية مابه يرتبط هذه الحوادث الى القديم ، واذاكان في هذين الاضعفين من الحكم والمنافع مالايحصى فماظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض ـ س قده .

(٢) من الواجب ان نضع طبيعة الكل السيالة بجوهرها ـ المنقسمة الى الطبائع النوعية الجسمانية البسيطة و المركبة التي هي قطعات حركتها المركبة ـ مكان الاجرام الفلكية التي ذكرها (ره) . والزمان العام الذى هو مقدار حركة هذه الطبيعة السيالة مكان مافرض مقدار حركة الفلك الاقصى، ثم نتمم البيان قريبا مماذكره (رحمه الله) وذلك لماتقدم من الاشارة الى ضعف فرضيه الافلاك وفتورها ـ طمد

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير الى قابل غير متناهي القبول، ليوجب ذلك افاضة الخيرات و فتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع، كما في قوله (تعالى) «وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها» واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده، حتى ان النمل الصغار والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها.

وقد علمت ان اشرف مايتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لايمكن خروج جميع مايمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان- لاستلزامه لاتناهي الابعاد والاجرام- ولابدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثاً فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية، ثم يرجع منها ماكملت الى العالم العقلي و الوطن الاصلي، و مالم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ و المقابر المثالية ازماناً طويلة اوقصيرة واحقاباً كثيرة اوقليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثيرة الجرائم و قلتها

ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته ! من ملاحظة احوال العلويات و اوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عرية عن النور بالكلية لبقى مادون الفلك في ظلمة شديدة و ليل مظلم طويل لااوحش منه، وكذا لوثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة لاثرت بافراط فيماقابلها وتفريط فيما وراء ذلك، ولولم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم، ولولم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة و اخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوباً، فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض؟ ولولا ان حركة الشمس خصوصاً على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد، ويصلح امزجة البقاع والبلاد، والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي (۱) «قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم

---

(۱) بتأويل معنى الليل والنهار الى ماهو اعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة او ان الاية تمثيل للسابق وتنظير للاحق -س قده

القیامة من اله غیرالله یأتیکم بضیاء ـ الایة ثم قال: «قل أرأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً الی یوم القیامة من اله غیرالله یأتیکم بلیل تسکنون فیه افلا تبصرون» .

ولما کان القمر نائباً للشمس خلیفة لها فی النضج والتحلیل اذاکان قوی النورجعل مجراه یخالف مجراها فی الصیف والشتاء شمالا وجنوباً فالشمس تکون فی الشتاء جنوبیة والقمر شمالیا ، لئلا ینعدم السببان ، وفی الصیف بعکس ذلک لئلا یجتمع المسخنان ولماکانت الشمس شمالیة الحرکة صیفاً جنوبیتها شتاء جعل اوجها ـ اعنی ابعدا بعادها عن الارض ـ فی الشمال وحضیضها ـ وهو اقرب ابعادها ـ فی الجنوب لیخبر قرب المیل ببعد المسافة لئلا یشتد التسخین والتنویر ، وینکسر بعد المیل بقربها لئلا یضعف القوة المسخنة عن التأثیر. فانظر کیف جعل الکواکب مع حرکة الکل السریعة حرکات اخری بطیئة تمیل بها الی شمال و جنوب علی مدارات متفاوتة فی العظم و الصغر والسرعة والبطؤ والقرب والبعد من الارض بحسب اوجاتها وحضیضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة الکائنات وغرض النظام قال الله (تعالی) «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره» ای: بما یقتضی حرکاتها طالعة و غاربة وشمالیة تارة وجنوبیة اخری ، وکذلک اوجیة مرة وحضیضیة اخری، وغیرذلک من احوال الکواکب کالرجوع والاقامة والاستقامة وکونها فی بیوتها التی لها وبالها وشرفها وهبوطها وکونها بطبیعة کل برج وقعت فیه من الثابتة و المنقلبة وذوات الجسدین وامثال ذلک مما هو مذکور فی کتب الاحکامیین علی الاجمال، ولایحیط بتفاصیله الاالباری (جل ذکره) وملائکته المقربین الذی هم الانوار العقلیة والاشعة الالهیة .

ثم اما تأملت ایها الناظر البصیر الی ملکوت السموات وما فیها؟ من خلق ارواح الافلاک ونفوس الکواکب و قوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للباری ودؤوبها فی الحرکات علی الدوام عشقاً وشوقاً الی بارئها ومبدعها .

ثم من عجائب الحکمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتیب العناصر وجعل الارض فی وسط الکل لمناسبة الکثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لوکانت مجاورة للاجرام العلویة لاحترقت بشدة تسخین الحرکة الدائمة ، ولانها علی تقدیر بقائها هناک ما کان یمکن ان یتکون علیها حیوان ، ولا ینبت منها نبات ، و جعل النار مجاورة

للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ، ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار ناراً وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل ناراً فانفسد الجمع ولماكانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة و غير ناطقة - احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذى بيبسه تتحفظ الصور والاشكال ـ وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان و النبات الغالب عليهما عنصرها ، ويجب ايضاً لماذكرنا من الحكمة ان لايكون الماء محيطاً بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه، ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطاً بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل .

ثم انظر لولم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفّافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها اوانعكست الى مافوقها وماوصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهل هاوية الهيولى في ظلمة لاوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك و باقي العناصر شفّافة، ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدى الى احراق مافى هذا العالم كله .

الفصل (١٢)

فی ذکر انموذج من آثار عنایته فی خلق المرکبات

ألم تر ياعارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم ويبوسة حافظة لماافيد من التصوير والتقويم ، وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجاً خاصاً وافاض على كل مستعد مايستحقه من الكمال ، ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال مايهتدى به الى الثوانى من الكمالات والغايات ، وبذلك يقع الارتفاع في القوس الصعودى الى الدرجات، ولذلك قال: «ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى» فانظر لماكانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا و يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية

متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الی شبیه جوهر المغتذی ، ولما لم یمکن حصول الحیوانات والنباتات علی کمالها المقداری اول مرة کیف اودع فیها قوة نامیة موجبة لزیادة اقطار المغتذی فی الجوانب علی نسبة مضبوطة تلیق بها.

ثم ابتهج یاعارف ! واذکر رحمة ربک وترنم فی عشق جماله بالتسبیح والتهلیل بان القسمة (۱) لما اوجبت باقیات بالشخص و باقیات لا بالشخص کیف تمم جود الواهب الحق نقصان الدیمومة العددیة باعطاء الدیمومة النوعیة ، فاوفی لکل منهما قسطه من الوجود ونصیبه من الدوام، فصار العالم الطبیعی منتظماً بصنفی الثبات والبقاء فانظر فی احوال ما لا یحصل غالباً من النبات والحیوان الا بالتوالد کیف استبقی نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة فی اعضاء التولید قاطعة لفضلة من مادة هی مبدء الشخص الاخر.

ثم انظر کیف خلق لمن کانت افعاله بالاختیار لا بالطبیعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع ، کالاجیر الذی لا یفعل فعله الا بالاجرة ، فهذه الشهوة التی تکون لقوی نفس الحیوان لصدور هذه الافاعیل التی یتوقف علیها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجیر والجعالة والرشوة للخدم والاعوان کیلا یقع الذهول و الاعراض عن ایقاع هذه الاغراض

ثم انظر کیف رتب للغاذیة خوادم من قوی اربع جاذبة تأتیها بما یتصرف فیه، وهاضمة محللة للغذاء معدة ایاها لتصرف الغاذیة، وماسکة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فیها بالاحالة والطبخ ، ودافعة لما لا یقبل المشابهة .

ثم انظر کیف رتب للحیوان- لکونه اشرف من النبات - قوی اخری من مدرکة ومحرکة، لان نفسه دراکة مختارة فی حرکاتها البدنیة والنفسانیة وزاد البدن الانسانی - لکون مزاجه اشرف - کلمة روحانیة، اذا اطاعت امر ربها وکلمت بالعلم والعمل صعدت الی عالم الملکوت وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملاء الاعلی واهل عالم الجبروت

(۱) ای: العقل حاکم بالمنفصلة الحقیقیة وان الطبیعة الکلیة فی عالم الطبیعة اما باقیة بالشخص- کالفلک والفلکی لان التعدد الافرادی یتأتی فی الجسم النوعی بالقطع والفک وهذا لا یجوز علی الفلک والفلکی فلا یکون هناک نوع منتشر الافراد - واما باقیة بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد کالعنصر والعنصری لقبولهما القطع والفک - س قده .

و لو تدبرت تدبراً شافیاً فی کیفیة تدبیر النفس للبدن و حصول الالفة و العلاقة و شوق التصرف و التحریک و عشق المقارنة و الم المفارقة بینهما - مع ان البدن کالثقل الکثیف و النفس کالنور اللطیف - لقضیت العجب (۱) و قلت: کیف یتصور الازدواج بین النور و الظلمة و الایتلاف بین المجرد و المادی و بین العلوی الذی قال (تعالی) تعظیماً لشأنه: «و رفعناه مکاناً علیاً» و قال: «ان کتاب الابرار لفی علیین» و السفلی المشار الیه بقوله: «ان کتاب الفجار لفی سجین» اذ بینهما من المخالفة و المنافرة فی المهیة ما لا یخفی علی صاحب الرویة، و جل الخلق بل کلهم الا النادر منهم غافلون بل منکرون لهذا الارتباط و الاتحاد بینهما، حتی انکر اکثر المنتسبین الی العلم تجرد النفس و ظن جمهور القائلین تجردها ان انسانیة الانسان بصورة اخری نوعیة منطبعة فی البدن یتحصل منهما حقیقة الانسان و اما المشار الیه «بانا» فهو المسمی بالنفس الناطقة و لها اضافة عارضة شوقیة بالقیاس الی البدن لانه موضوع افاعیلها الجسمانیة و هؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس و مقاماتها فی الهبوط و الصعود حسبما قررنا سابقاً من انها هی الجوهر المغتذی النامی المتحرک الساکن الآکل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر فی حکمة الصانع کیف کثّف اللطیف (۲) لا بل لطّف الکثیف بحسن تدبیر فخلق من زبدة العناصر البدن الکثیف المخلوق من مادة النطفة

---

(۱) و لهذا و امثاله حین سئل بعض العرفاء السیاحین: هل رأیت شیئا عجبا فی هذه الاسفار المتطاولة و الازمنة المتمادیة التی تضرب فی الارض؟ قال: لم ارأعجب من نفسی، س قده

(۲) ای: صور المنی، فتمثل الروح الامری صورة مثالیة اولا ثم صورة طبیعیة مختلطة بالمادة ثانیا کهواء صرف یضربه الصر فینیم غیما رقیقا لم یکن مادته الا الهواء الصرف، ثم یغیم غیما غلیظا بمداخلة البخار فی مادته، و هذه الفقرة باعتبار الکینونة السابقة للروح حیث کان عقلا کلیا بل کان فی العلم الربوبی و باعتبار ان النفس متقدمة علی البدن دهرا و ذاتا و شرفا، و الفقرة الثانیة - ای تلطیف الکثیف - بناء علی ما هو التحقیق عنده من ان النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء - س قده.

ومن لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبری، ومن لطافة الدم الخالص، (۱) ومن صفوة الروح البخاری النابع فی العضو الرئیس الذی هوفی النقاء والصفاء (۲) كالفلك البعید عن التضاد، ولاعتداله وتوسطه بین الاضداد. مع جامعیة لكیفیات الاطراف. یشبه السبع الشداد، ولنوره وضیائه كالكواكب اللامعة علی الابصار، ولاجل صفائه وصقالة صارمرآة تتلاءلاءفیها الصورالعینیة ویتجلی فیها المثل المحسوسة التی هی واسطة بین العالمین. فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند ماخرج جوهره من قوته النفسیة الی العقل، كما ان النفس مادة للعقل ومتحدة به عندما خرج جوهر ذاتها من القوة العلیة الی الفعل، فذلك الجوهر مرآة یتجلی فیها النفس والنفس مرآت یتجلی فیها العقل، والانسان قد تطور فی ذاته بهذه الاطوار، وتبدلت علیه هذه النشئات من حد النطفة الی حد العقل شیئاً فشیئاً علی التدریج ففیه الملك والملكوت وهو جامع الكونین، ففیه شیء كالفلك وهو مرآة یدرك بها الصور الجزئیة الغائبة والحاضرة وشیئاً كالملك وهو مرآت یدرك بها الحقائق الكلیة الثابتة فانظر الی القدرة والحكمة ثم الی اللطف و الرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبیة وان اردت زیادة شرح وایضاح فاستمع.

الفصل (۱۳)

فی آیات حکمته وعنایته فی خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشیاء وانقص المواد واضعف الاجساد، لانه مكون من القوة الهیولانیة وهی كالشیء ثم من التراب المظلم و الطین اللازب ثم

(۱) لما كان الدم النقی الفاضل فی كل قابل اكتسب خاصیة ذلك القابل صار فی القلب كانه لطیف القلب، والافمعلوم ان جمهور الدم یجری فی الاوردة، وقسط محمود منه یرسله الطبیعة الی القلب، وكثیر منه فی التجویف الایمن من القلب، وقلیل فی التجویف الایسر منه ویصیر روحا بخاریا ـ س قده.

(۲) ای: الروح الذی الخ. وكما ان هذا البخار فلك الانسان الصغیر كذلك الفلك بمنزلة الروح البخاری للانسان الكبیر، و لذا عبر الحق (تعالی) منه فی كتابه المجید «بالدخان» ـ س قده.

من النطفة، واشير فی الكتاب الالهی الی المرتبة الاولی للانسان بقوله (تعالی) «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یكن شیئاً مذكورا» والی المرتبة الثانیة والثالثة بقوله (تعالی) «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه» وبقوله «هو الذی خلقكم من تراب ثم من نطفة» وبعد هذا المنازل والمراتب یتكوّن له القوی النباتیة والاعضاء الالهیة لها ثم یدخلها فی باب الحیوانیة لقوله «فجعلناه سمیعاً بصیراً» ثم یتدرج له الكون الی ان یحدث له الاكوان الحیوانیة كلها التی اولها قوة المس وآخرها قوة الوهم ثم ینشأ فیه خلق آخر كما قال (تعالی) «ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقین».

فانظر ایها الناظر فی علوم آفاق والانفس! الی النطفة وهی مائیة قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كیف اخرجها رب الارباب من بین الصلب والترائب وحفظها عن التلاشی و الافتراق، ثم جعلها فی قرار مكین ثم جعلها وهی بیضاء علقة حمراء، ثم جعلها مضغة ثم انظر كیف قسم اجزاء النطفة وهی متشابهة الی العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغیرها من الاعضاء البسیطة، ثم كیف ركب من هذه الاعضاء البسیطة الاعضاء المركبة من الرأس والید والرجل وغیرها وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعیلها كما یستعلم من قواعد علم التشریح و غیره.

ثم خلق هذا كله فی جوف الرحم فی ظلمات ثلث (١) ولو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك الیها لكنت تری التخاطیط والتصاویر یظهر علیها شیئاً فشیئاً ولا تری آلته فسبحان من مصور (٢) فاعل للنقوش والتصاویر لا یری فی تصویره آلة ولا اصبع ثم اذا بلغ فی تدرجه فی الاستكمال الی جذب الغذاء وفعل النماء افاض علیها صورة

---

(١) ای: ظلمة المشیمة وظلمة الرحم وظلمة البطن، اوظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهیولی، كما ان الروح له ظلمات ثلاث: من الصورة الطبیعیة و الصورة البرزخیة والصورة الاخرویة، ولا بدان یخرج من جمیعها ان كان من طارحی الكونین وخالعی النعلین، وان كانت الصورة كالظل غیر الملتفت الیه ـ س قدمه.

(٢) چه نقاشی است این كز حسن سرشار بدامش نقش میگردد گرفتار

نباتية لهاخوادم من قوى كثيرة توكّل عليها ملائكة(۱) يتمشى بهم مايرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكّل الله الملائكة بك فى انتظام امورك حتى فى امر غذائك ،فان اهل المكاشفة قد رأوا ببصائر قلوبهم أن كل جزء من اعضاء بدنك لايغتذى الا بأن يوكّل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مأة الى الف اويزيدون (۲) وذلك لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دماً فى آخر الامر ثم لحماً وعظماً .

ثم ان الغذاء جسم لايتحرك بطبعه ولايتغير بنفسه فى اطوار الخلقة كما ان البرّ لايصير طحيناً ثم منخولا ثم عجيناً ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً الا بصناعة صنّاع، والصنّاع فى الباطن اذا كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة ،كما ان الصناع فى الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة و باطنة ،والناس غافلون عن نعمه الباطنة ،والعارف يعلم انه لابدّ من ملائكة سبعة : احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له فى جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما .والخامس يدفع الفضل الزائد : والسادس يلصق مااكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لايكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب (۳) فى الالصاق .

---

(۱) عطف بيان لقوى وفاعل «توكل» ضمير «قوى» مستتر فيه او «ملائكة» فاعل «توكل» وحينئذ توجيهه : ان القوى باعتبار وجهها الى الله و اضافتها اليه (تعالى) من الملائكة ، و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى و طبائع ووجه الله قاهر على وجه النفس موكل عليه ، والاعراب الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه ـ س قده .

(۲) كلمة «او» للاضراب، فلايحصى عددهم ، اذ المراد بها طبائع السفليات والعلويات وروحانياتها ، الا انه ذكر من كل من الاحاد و العشرات و المآت والالوف شيئاً تنبيها على ماذكرنا . ونظير هذا مايقال فى عدد الانبياء «انهم مأة واربعة و عشرون الفاً» وذلك لان كلمات الله لاتنفد ولاتبيد ، ونعمة الله لاتحصى ـ س قده .

(۳) لعلك تقول : ليس لناقوة داعية فما هذا؛ قلت: لعل مراده (ره) به الغاذية فكأن ـــ

فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك، والحنطة ايضاً يحتاج الى طاحن، ونخّال ثانياً، وصابّ للماء اليه ثالثاً، وعاجن لدرابعاً، والى قاطع له كرات مدورة خامساً، والى مرقّق له رغفاناً عريضة سادساً، والى من يلصقها بالتنور سابعاً، فهلا كانت افعال الملائكة باطناً كافعال الانس ظاهراً.

قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس، لان وجودهم وجود صورى بسيط من غير اختلاط تركيبى، ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم، ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد، واليه الاشارة بقوله (تعالى): « ومامنا الا له مقام معلوم » فلذلك ليس بينهم تناقش وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد فى فعل اوصفة بل مثالهم فى تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس منا، فان البصر لا يزاحم السمع فى فعله وهو ادراك الاصوات، ولا الشم يزاحمها فى ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضاً، وليست هى كالاعضاء مثل اليد والرجل، فان اصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفاً ورأينا انساناً يكتب بها صابع رجله، وآخر يمشى بيديه، وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم بها اليد التى هى آلة الضرب، ولا كالانسان الواحد الذى يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز، وهذا نوع من الاعوجاج، والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه، فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك يرى الانسان يعصى الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن فى طباع الملائكة، لانهم مجبولون على الطاعة لامجال للمعصية فى حقهم فلاجرم « **لايعصون الله ما امرهم ويفعلون مايؤمرون ويسبحون الليل والنهار لايفترون** » والراكع منهم راكع ابداً والساجد منهم ساجد ابداً والقائم منهم قائم ابداً.

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها.

وهى انّ لاحدان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

←مراده بقوله «والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما» المغيرة الثانية، وبالثالث الهاضمة - ره قده.

لا یمکنه التعدی منه الی غیره فیکون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخیرات الکثیرة والجواب ان ذات کل ملك متصل(١) بذات ماهو اشرف منه علی وجه یقوم به ویحیی بروحه لکن لاعلی وجه الترکیب والتمزیج الذین فی الاجسام، وکل منهم و حدانی الذات وحدانی الفعل وان صدر عنه انواع کثیرة من الافعال لان کثرتها علی الترتیب الصدوری علی وجه یکون بعضها تحت بعض علی نسق ونظام لایتغیر اصلا ، وقدعلمت ان الترتیب یجعل الکثیرواحداً فیرتقی الافعال منهم الی فعل واحد یتشعب منه الاثر، وکذا الذوات ترجع کثرتها الی ذات واحدة تتحدبها الذوات ، وکل ملك من الملائکة حیٌ علیم بحیوة الملك الذی هودونه وتحت امره وتسخیره و علمه، لا کاعضائنا التی لاشعور لها بذاتها ولا بما یصدرعنها، وانما نسبة الملائکة الی من هی تحت امره وطاعته کنسبة قوانا الادراکیة الی الروح العقلی مناحسبما یناد من ان کلامن الحواس وصورها الحاضرةعندالنفس حیة بحیوة النفس، ومع ذلك لکل حس منهاشأن غیر شأن الحس الاخرة ولااختلاط بینها ولاتشویش لانها من الجنبة العالیةوالجهات الفاعلیة لاالقابلیة کالاعضاء و مافی حکمها .

---

(١) اذقدعرفت ان المبادی الفاعلیة والقوی الفعلیة ملائکة من حیث اضافتها الی مافوقها واتصالها به ومن حیث أن کل واحد ممافوقه کجسد من روح فکل واحد شریف بشرافة مافوقه بل مجید بمجدالله الحمیدالمجید، لان کلها کأعینه الناظرة و ایدیه العمالة بل درجات قدرته الفعلیة ،فلما انتج کلام القائل الخسة اثبت اولا الشرافة،وتصدی ثانیا لاثبات الشرافة من وجه اوهمه کلام القائل بأ نها ان کان مناطها کثرة الافعال فهی حاصلة أیضاً الا انها بالترتیب الصدوری فالعقول الکلیة والنفوس الکلیة الذین هم الملائکة المقربون ـ من الصافات صفا والمدبرات امرا ـ لها کثرة الافعال بهذا المنوال ، وکذا المبادی الفاعلیة التی فی عالم المثال . واما القوی و الطبائع العمالة فی الباطن فکثرة الافعال فیها هی الکثرة التی فیما فوقها لان شیئیة الشیء بصورته ، ولاخفاء فی أن کلام القائل فی الملائکة باجمعهم ـ س قده .

ولنرجع الى ماكنابصدده فنقول :

قدامتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم‌الله لأفادة التغذية و التوليد من الاجسادالمعدنية، فصار اكمل و جوداً من الحجرو البلّور والحديد و النحاس و الذهب و الفضة و غيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاءينساق اليه ويماس‌اصلهفجف ويبس اذلم يمكنه‌طلب‌الغذاء والمشى اليه‌من الموضع الذى‌فيه الى‌موضع آخر، فان الطلب انمايكون بشيئين‌معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه ، فلووقف وجود الانسان في‌هذه الدرجة لكان ناقصاً عاجزاً في خلقته وفعله ،فانظر كيف‌رفعه‌الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتازبها عن‌النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات ، وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوارعن قعرعالم الظلمات بان خلق له‌آلة الاحساس‌وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشاراليهمافي الكتاب «**فجعلناه سميعاً بصيراً اناهديناه السبيل اماشاكراً واماكفوراً**»

ثم انظرالي ترتيب‌حكمة‌الله‌في خلق‌الحواس‌الخمس‌فاولها‌اللمس‌وهذاانقص‌درجات الحس ،فانه الشعوربما يلامس‌الحيوان ويلاصقه لابما يبعد منه فان‌الشعوربما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم‌وهذايعم الحيوانات‌كلها، ولدنائة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات‌كالدودالتي‌في‌الطين‌يقتصرعلى‌هذاولا يقدرعلى‌طلب‌الغذاء،فلولم‌يخلق فيك‌الاهذا الحس‌لكنت ناقصاً‌كالدودفافتقرت الى‌حس‌آخرلادراك‌البعيد، فخلق لك‌الشم الاانك‌لاتدرى‌به‌ان‌الرائحةمن‌اىّ ناحية‌جائت‌لتطلب بها ذى الرائحة فتطوف‌كثيرا حتى تظفر به،فانعم‌الله‌عليك‌بحاسة البصر لكن‌لاتدرك‌بهاما يحتجب‌بجداراوحائل‌آخر، وايضاً لا تدرك‌بهاالاماهوالموجودالحاضروامالغائب فلايمكنك‌معرفته‌الابكلام‌واعلام‌يدرك‌بحس السمع‌فاشتدت‌حاجتك‌اليه‌فانظر كيف‌انعم‌عليك ومّيزك بفهم‌الكلام‌عن‌سائرالحيوان‌وكل ذلك‌ما يغنيك‌لولم‌يكن‌لك‌حس‌الذوق،اذيصل‌اليك‌الغذاءفلاتدرك‌انه‌موافق‌اومخالف‌فتأكله فتهلك‌كالشجرة ربما يصب‌في اصلها ماهوسبب جفافهاولاذوق لها فتجذبه فتجف‌ثم‌جميع ذلك لايكفي في‌الاستكمال ولايتم‌به الحيوة الانسانية لولم‌يكن‌لك‌ادراك باطني يتأدى

اليه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذكر والالطال عليك الامر في معرفة الاشياء المحسوسة اولم يكن صورتها محفوظة عندك ، فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة لتحفظ بها صورة ماتحسّه وتذكرها متى شئت وتتصرف فيها ، وهذا كله يشاركك فيه الحيوانات ولم لو يكن لك الاهذا لكنت ناقصاً لعدم ادراك عواقب الامور وغاياتها العقلية ، فميزك الله و فضّلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرّفك تشريفاً بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك مضرة الضارّ ومنفعة النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك .

واما بيان ما انعمه عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه لو خلق المشاعر والمدارك ـ حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقاءك مادمت في الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد اوقرب ـ ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثّك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك اليه لكان الادراك معطلا فاضطررت الى ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ، ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة ، فخلق فيك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك، ووكّلها بك كالمتقاضي يلجئك الى تناول الغذاء وغيره .

ثم هذه الشهوة لولم تسكن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهي والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل كالاكل ونحوه لاكالزرع فانه لايزال تجتذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد ، فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة .

ثم انك قد علمت ان لك قوة طبيعية بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد و قوة اخرى تشارك بها الحيوان منبثة في الاعضاء (١) تشارك بها الحيوان كله

---

(١) وهي القوة الحيوانية باصطلاح الاطباء ، وهي قوة تستعد بها الاعضاء لقبول الحس و الحركة ، وان شئت قلت : قوة بها القبض والبسط للقلب و الشرائين ترويحا للروح ، و بالجملة: بها اصلاح الروح البخاري وقد يطلق القوة الحيوانية على القوى الدماغية الاتية فيما يلي هذا وليست مقصودة هنا ـ س قده

ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ، واخرى اشرف مما سبق كله لاتشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط ، فاعطاك الله بحسب كل منها اخذاً وتركاً للمنافع والمضار، فاللذان بحسب القوة الاولى يسميان بالجذب والدفع ، واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة ، واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب ، و اللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالارادة و الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب ، كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لايكفى فى الاحتراز عنه او فى طلبه مالم يكن لك ارادة بموجب المعرفة اوكراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراماً وتعظيماً لبنى آدم ، كما افردك عنها بمعرفة العواقب .

الفصل (١٣)

فى عنايته (تعالى) فى خلق الارض وماعليها لينتفع بها الانسان قال (سبحانه) «خلق لكم مافى الارض جميعاً»

فاذا عرفت العناية الالهية فى نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بماهو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ماتستقر عليه فانظر الى صورة الارض التى هى مقر جسدك و ام بدنك الذى كان فى بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كماقال (تعالى) : **«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى»** ثم انظر الى منافعها .

منها كونها فراشاً ومهاداً لتسكن اليها وتنام عليها وبساطاً لتسلك فيها كماقال (تعالى) «جعل الارض فراشا» وقال «والله جعل لكم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلا فجاجا» وليس من

---

(١) وبهذا الاصطلاح ينبغى ان يقال : الحيوان متحرك بالشهوة لابالارادة لكن فى الارادة اصطلاحان : خاص وعام ، وبالمعنى الخاص يطلق على المجردات ، وجاعلها هو الميل الملقى ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوى ــ س قده .

ضروریات الافتراش ان یکون سطحاً مستویا بل یسهل الافتراش علی سطح الکرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولکن لایتم الافتراش ولا المشی علیها مالم تکن ساکنة فی حیزها الطبیعی وهووسط الافلاك ، والیه الاشارة بقوله (تعالی) : **«الله الذی جعل لکم الارض قرارا »** لان الثقال بالطبع تمیل الی تحت کما ان الخفاف تمیل بالطبع الی فوق ، والفوق من جمیع الجوانب مایلی السماء والتحت مایلی المرکز .

ومنها ما یه من الله علینا وهو ان لم یجعلها فی غایة الصلابة کالحدید والحجر لکی تنفصل عنها مادة الاغذیة ویتأتی حفر الابار واجراء الانهار ولافی غایة اللین والانغمار کالماء لیسهل النوم والمشی علیها وامکنت الزراعة واتخاذ الابنیة منها .

ومنها ان لم تخلق فی نهایة اللطافة والشفیف لیستقر علیها الانوار ویتسخن منها فیمکن جوازها .

ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فیه لتصلح التعیّشنا و تعیش مایحتاج الیه من الحیوانات البریة علیها ،وسبب انکشاف مایبرز منها - وهو قریب من الرابع (١) - ان جعلها الله بواسطه هبوب الریاح وجری الانهار وتموج البحار غیر صحیحة الاستدارة ، بل جعلها والماء الذی یجاورها بحیث اذا انجذب الماء بطبعه الی المواضع الغائرة و المنخفضة منها بقی شیء منها مکشوفاً وصار مجموع الماء و الارض بمنزلة کرة واحدة، یدل علی ذلك - فیما بین الخافقین - تقدم طلوع الکواکب وغروبها للمشرقیین علی طلوعها وغروبها للمغربیین ، وفیما بین الشمال و الجنوب از دیاد ارتفاع القطب الظاهر للواغلین فی الشمال و بالعکس (٢) للواغلین فی الجنوب

---

(١) فتنقسمت الارض اولا بالدائرة التی هی خط الاستواء نصفین نصف جنوبی ونصف شمالی ، ثم أرباعا بالدائرة المارة علی نقاطها الاربع الجنوبیة والشمالیة والشرقیة والغربیة فثلاثة ارباع منها تقریبا فی الماء ، اعنی : الفوقانی و التحتانی الجنوبیین و التحتانی الشمالی ، والبارز هو الربع الفوقانی الشمالی تقریبا - مقده .

(٢) تصحیح العکسیة باعتبار الجزء المطوی من الکلام ای ازدیاد . ارتفاع القطب الظاهر وازدیاد انخفاظ القطب الباطن ، وهو القطب السهیلی للواغلین فی الشمال ، وفی ←

وترکّب الاختلافین للسائرین علی سموت تکون بین السمتین، الی غیر ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة کاحوال الخسوفات والکسوفات واختلاف آنات ابتداءها وانتهاؤها فی الاخذ والانجلاء بالقیاس الی اهل البقاع، فابتداء خسوف معین بالقیاس الی موضع اول اللیل ، وبالقیاس الی آخر بعده بساعة وبالقیاس الی آخر بساعتین و بالقیاس الی آخر ربع اللیل اوثلثه او نصفه اوغیر ذلك علی نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولاوعرضاً ویستوی فی ذلك راکب البر وراکب البحر .

ومنها الاشیاء المتولدة منها کالمعادن والنبات والحیوان

ومنها جذبها للماء من السماء لقوله «وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسکناه فی الارض»

ومنها العیون والانهار العظام التی فیها لقوله تعالی «والارض مددناها».

ومنها انصداعها بالنبات وغیره «والارض ذات الصدع»

ومنها حیوتها و موتها لیستدل بها الانسان علی موته و نشره تارة اخری لقوله «وآیة لهم الارض المیتة احییناها» وقوله «فاحیینا به الارض بعد موتها کذلك النشور» وقوله «فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها ان ذلك لمحیی الموتی و هو علی کل شیء قدیر » وقوله: « ومن آیاته انك تری الارض خاشعة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت ان الذی احیاها لمحی الموتی انه علی کل شیء قدیر »

ومنها تولد الحیوانات المختلفة «وبث فیها من کل دابة» بعضها للاکل «والانعام خلقها لکم فیها دفء ومنافع ومنها تأکلون» وبعضها للرکوب والزینة «والخیل والبغال لترکبوها وزینة» وبعضها للحمل «و تحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا بالغیه الابشق الانفس ان ربکم لرؤف رحیم» وبعضها للتجمل والراحة «ولکم فیها جمال حین تریحون وحین تسرحون» وبعضها للنکاح(۱) «والله جعل لکم من انفسکم ازواجاً» وبعضها للملابس

← العکس للواغلین فی الجنوب، والافالمناسب ان یقال: وبخلاف ذلك للواغلین فی الجنوب بدل العکس - س قده .

(۱) فی ادراجها فی سلك الحیوانات ایماء لطیف الی ان النساء لضعف عقولهن وجمودهن علی ادراك الجزئیات ورغبتهن الی زخارف الدنیا، کدن ان یلتحقن بالحیوانات الصامتة حقا ←

والبيت والاثاث «وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واو بارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين».

ومنها نشو النباتات المتنوعة «وانبتنا فيها من كل زوج بهيج» فاختلاف الوانها آية و رحمة، و اختلاف روائحها هداية و لطف **فمنها** قوت البشر **ومنها** قوت البهايم «كلوا وارعوا انعامكم متاعاً لكم ولانعامكم».

ومنها الطعام والادوام **و منها** الدواء **ومنها** الفواكه «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات» **ومنها** الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود.

ومنها الاحجار المختلفة لوناً وصفاء «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود» فبعضها للزينة، وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذى يستخرج منه النار مع كثرته، وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير.

ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية، وهذه الفائدة لاتحصل الاعند العزة والندرة، والقدرة على اتخاذهما تبطل الحكمة، فلذلك ضرب الله دونهما باباً مسدوداً ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس

ومنها ان لها طبع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمأة كما ذكر في القرآن.

و اختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض عن السماء

←وصدقا ، اغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صورة الانسان لئلا يشمئز عن محبتهن ويرغب في نكاحهن ، ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن في كثير من الاحكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرد على الضرد ، وغير ذلك خلافا لبعض الاديان في بعض الاحكام فاين السها من البيضاء ؟ - من قده.

فقال بعضهم: السماء افضل لانها معبدالملائکة و ما فیها بقعة عصی‌الله فیها، لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصیان ولما اتی ابونا «آدم» بتلك‌المعصیة اهبط من الجنة و قال (تعالی) لایسکن فی جواری من عصانی» وقال «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آیاتها معرضون و قال: «تبارك الذی جعل فی السماء بروج وغیرذلك من الایات الدالة علی تعظیمها وتعظیم مافیها وقال آخرون الارض افضل لانه «تعالی» وصف بقاعاً بالبرکة قال(تعالی) ان‌اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکاً» وقال! «سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله» وقال «مشارق الارض‌ومغاربها التی‌بارکنا فیها»والمرادبهاالشام ووصف جملة الارض‌بالبرکة «وبارك فیها وقدّرفیها اقواتها» فان قیل وای‌برکة‌فی‌المفاوزالمهلکة؟ قلنا انهامساکن خلق لایعلمهم الاالله فلهذه البرکات قال: «وفی الارض‌آیات للموقنین».

و التحقیق ان زینة‌السماء بالکواکب‌وزینة الکواکب بالملائکة الروحانیین وزینة الارض بالصور والنفوس الحیوانیة، وزینتها بالارواح الانسیة (۱) المستخدمة ایاها،وزینتهم بالمعارف‌الالهیة التی شارکوابها الملائکة المقربین، وظاهرالسماءاشرف من ظاهرالارض وباطنهما بالعکس، لان الغایة‌اشرف‌العلکما مرومن‌منافع‌الارض انها

---

(۱) المراد بالنفوس الحیوانیة ماهی فی‌صراط الانسان لان‌زینة الشیء ممایتصل‌به و کذا الحیوانیة للنباتیة التی تتصل بهافی‌هذا الصراط وکذا فیمافوق النفس النطقیة القدسیه کالکلیة الالهیة، نعم زینة المنفصلات أیضاً بهامن‌جهة ان‌الانسان الکامل کعاکس فی منصة الظهور، فالطبائع کمکوس لمقام طبعه، والنباتات‌لنباتیته والحیوانات لحیوانیته. والاجنة والشیاطین لمکره، والملائکة العمالة لعقله العملی وعصمته وطهارته، و الملائکة العلامة لعقله النظری ولحکمته ومعرفته، والفلك ـ المعبرعنه فی‌الکتاب الالهی «بالدخان» ـ لروحه البخاری وصورته وزینته، و بالجمله: تراکمت فیه‌القوی والطبائع التی فی العوالم بنحو التفتت بنحو الجمیع ونعم‌ماقیل:

چو آدم را فرستادیم بیرون — جمال خویش بر صحرا نهادیم

ایهاالمستام‌بشری‌ادتخص ـ س قده

كالصدفة والدرة المودعة فيها «آدم» واولاده ، ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال: «يا آدم! لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام - قال : « انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً » الآية «وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم» - ياعبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة، ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة » .

الفصل (١٤)

في بدايع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

فاذا علمت انموذجاً من منافع الارض فارفع الان رأسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام ، وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام ، وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل (١) معلوم كما قال « والقمر قدرناه منازل » لا يزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله (٢) طي السجل للكتب .

فتدبر ايها العارف اعدد كواكبها وكثرة دراريها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة و اشكالها ارفع نمطاً

---

(١) لان كل شيء يدخل في الوجود بسبعة : بعلم ومشية وقضاء وقدر وكتاب واذن وأجل كما في الحديث ، والمراد بالكتاب : صورته المثالية القدرية - س قده .

(٢) هذا في السلسلة الطولية بحسب توجه الاشياء الى الباطن وليس في وقت مو نوت ذ ... ني اذ الزمان أيضاً مطوى فالمتحركات غير المتناهية تصل في اوقات غير متناهية الى غايات غير متناهية ، ويطوى الكل في غاية الغايات - س قده .

من هذه الاشكال و كذا طعومها وروائحها و اصواتها(١) على وجه اعلى و اشرف ممّا يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها ، فهي هناك الطف و أصفى وابسط ، ومامن صورة على وجه الارض الاولها المثل الاعلى في السموات ومامن كوكب الاولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ، ثم في مقداره و شكله ، ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التّي فيها على الحكم التى روعيت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجلّ من الانسان بما لا يحصى كما قال (تعالى) «ءانتم اشدّ خلقاً أم السماء بناها»

بل من جملة ما في عالم الارض ، وقس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة .

---

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفي لاصطكاكات ومماسات بين اجسامها في حركاتها و اما الطعوم و الروائح العطرة فقد اشار الى وجهها بان معطى الكمال ليس فاقداله ، لكن نيلها للغير ليس بان تستذاق اوتستشم على الوجه المعهود هنا وهو أوضح بل بان لوفرض الله اوصل اليها صار فلكا الا باعجاز النبي (ص) ، فواجد حينئذ ماوجدت ، وذلك لان الافلاك فعالة في العنصريات ووجدت من جهات القهر التي في المبادى فهي أقهر من النار .

وجه آخر -يذعنه المشاؤن ايضا وسموا لاصل وجدان الافلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها القابلية - ان يقال : ان صورها في حسها ، اعني نفسها المنطبعة التي هي حسها وخيالها - على ما بينا في حواشينا على سفر النفس - لكنها فيها بنحو العلم الفعلي لا الانفعالي ، مثل ان ينشأ النفس الادمية في حسه المشترك صورة وجه جميل بحيث ساقت الى الانطباع في مادة وان لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل ، فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجد للصورة الجميلة بنحو أعلى وأتم من المادة المنطبع فيها او نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان ، والامي الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل اذ لم يره في بدنه ، وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما ، ومن جهة كون ادراك الافلاك فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعة التي كخيالنا حسا ، فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى ، و لا فالفلك بسيط وأجزائه متشابهة لا يمكن فيه اختلاف قوى وطبائع -ن قعه

اما تأملت يا عارف ! فی ملکوت السموات و ملکها و ما فيهامن الکواکب وقوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للباری فی الحرکات عشقاً وشوقاً الی المبدع ؟ اما تسمع کلام الله فی تعظيمها وتعظيم النجوم فی کتابه ؟ فکم من سورة ذکر فيها عظم امر السماء وجلالة قدرها ، و کم اقسم بهافی القرآن کقوله (تعالی) : « و الشمس وضحيها و القمر اذا تليها » و قوله : « و النجم اذا هوی » و قوله : فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم » ثم أثنی علی المتفکرين فيها « و يتفکرون فی خلق السموات والارض »وذم المعرضين عن التدبر فيها«وهم عن آياتها معرضون وجعلها سقفاً محفوظاً ورفع سمکها» وحفظها من و لوج الشياطين لکونها معبد الملائکة و موضع القدس والطهارة، واهلها اهل التسبيح والتقديس لايدخل مسجدهم الحرام (۱) ارجاس الکفر واوساخ الشرک من النفوس الخبيثة الشيطانية ،کمالايدخل المشرکون الانجاس مساجد الارض کماقال: «انما المشرکون نجس فلايقربوا المسجد الحرام»فانظر الی ملکوت السماء لتری عجائب العز والجبروت واطل فکرک فی الملک فعسی ان ينفتح لک ابواب السماء فتدخل الجنة و تخرج الی عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبک فی اقطارها الی ان تقوم بين يدی عرش الرحمن فعند ذلک ترجی لک ان تبلغ رتبة الاقصی، ولايکون ذلک الابعد مجاوزتک عن مراتب العالم الادنی ثم الدلائل الدالة علی شرف عالم السماء اکثر من ان تحصی وکذا منافعها بالقياس الی الانسان.

فمنها ما اشار اليه(سبحانه)من ان خلقها مشتمل علی حکم بليغة، وغايات صحيحة بقوله: «ربنا ماخلقت هذا باطلا»وقوله «وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلا ذلک ظن الذين کفروا» .

ومنها ان زينها بالمصابيح لقوله:«ولقد زينّا السماء الدنيا بمصابيح(۲) وبالقمر

---

(۱) لايمکنها الدخول هناک باعتبار أشخاصها وأشخاص موادها المنسية المتباينة عن السماوية وان أمکن لنوع النفوس الانسانية ، وهکذا فی کثير من الاستعدادات فقوله(تعالی) فلايقربوا المسجد الحرام فی حقها نهی تسخير - ن قده

(۲) التأويل أن النفوس القدسية لها السماوية العليا الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبيعة ---

«وجعل القمر فيهن نوراً» وبالشمس «وجعل الشمس سراجاً».

ومنها ان سمّاها سقفاً محفوظاً وسبعاً طباقاً وسبعاً شداداً.

ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله: «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت(٣) وفرعها في السماء» وقوله: «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه».

ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء، ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان، واشكالها احسن الاشكال، و اصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد.

ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيّض للشمس طلوعاً فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروباً يصلح معه الهدوّ والقرآن في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء، وللهرب عن الاعداء كما قال: «وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً» وقال: «و جعل الليل سكناً» و ايضاً لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة و افضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها، ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان، فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

← سماء الدنيا بخلاف العقول لان لها الترفع التام ذاتا وتوجها، فان توجهها الى فوقها فحسب حسبنا الله ونعم الوكيل. وتزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم وصفاته و افعاله، ومن افعاله النفوس الكلية الالهية هي الايات الكبرى ورجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين —س قده.

(٣) المراد بثبات الاصل وسماوية الفرع في الكلمة الظاهرة كونها كيفية محسوسة او نفسانية محدودة واثرها نافذا الى تخوم القلب المعنوى وصيرورتها عقلا بسيطا محيطا، وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاصل وغيره جمود مقامها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني اوثبات اصلها المحفوظ ونشر شؤنها — س قده.

ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح قطّان الارض.

قيل وههنا نكتة كأن الله يقول اووقعت الشمس في جانب من السماء جنوبي اوشمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوّة الفقير فلايصل النور اليه، لكني ادير الفلك و اسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه و اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كما مرّ ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية و الثمار و تقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، و في الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتوادة في الشتاء و يتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للفساد ، وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار و يتحلل فضول الابدان و يجف وجد الارض ويتهيأ للعمارة و الزراعة ، وفي الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء و اما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ، ومنه يحصل النماء والرواء ، وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية و الهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الاهو .

قال « الجاحظ » : اذا تأملت في هذا العالم الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل مايحتاج اليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح ، و الانسان كمالك البيت المتصرف فيه ، و ضروب النبات مهياة لمنافعه ، وصنوف الحيوان منصرفة في منافعه» .

و اني اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتاً معموراً (٥)

---

(١) كصلاة الخسوف والكسوف وصلاة الليل ، فاذا كان القمر في اول الليل في الافق كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالي الاخر، وكذا كثير من الصلوات المسنونة ميقاتها القمر كمالايخفى على اهلها – س قده.

(٥) مأخوذ من الاحاديث الشريفة «ان البيت المعمور في السماء» والظرفية حينئذ باعتبار

من « بيوت اذن الله ان ترفع و يذكر فيهما اسمه »فيها اصناف العابدين:

فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون(١) ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ، وليس من شرط الدار ان لا يكون جسمانيا ذات حيوة قال (تعالى) «وان الدار الاخرة لهي الحيوان» وليس من شرط عمارة البيت المعمور ان يكون بالطين والحجر والخشب قال (تعالى) «انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة» بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة جسمانياً فكل مايقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة .

فانظر الى صنع البارى (جل ذكره) كيف بنا السماء وجعلها معبداً للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله و امسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل اوعلاقة يتدلى بها ، والعجب ممن لا ينظر ولا يتأمل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وانفرد بعمارته وزينته

ان البيت المعمور حقيقة بذكر الله والعلم بالله مقام نفوسها . وهي في السماء اى : في هيولاها وصورتها ـ س قده .

(١) الطبقة الاولى العقول الكلية التى هي المطلوبة في حركات الافلاك وهي المشبهة بها ، وسجودهم فنائهم بمحوهم وطمسهم ومحقهم في شهود الحق المتعال ، و الطبقة الثانية النفوس الكلية والجزئية المنطبعة الطالبة للعقول الكلية من حيث انهم مجالي الله (سبحانه) وانواره القاهرة ، وانما كانوا راكعين لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الاولى ، و ذلك لتوجههم الى الابدان الفلكية ومن هنا ينبغى للمصلى ان يتفطن بحكم اوضاع الصلاة واشارات الشارع المقدس. نقش هر پرده كه زد راه بجائى دارد.

ففي المقام يدع الاخلاد الى عالم الطبيعة واتباع الهوى وينهض عن الدنيا ويقوم عند الله ويوحد توحيد الافعال وفي الركوع يطأطأ من عنده ويسلم نفسه ويمد عنقه كأنه يريد ان يضرب عنقه ويذبحه وهو ينقاد ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة اى جنة الصفات اوجنة الذات ، ويوحد الراكع توحيد الصفات وفي السجود يضمحل ويمحق وجوده بالكلية و يوحد توحيد الذات ويفنى فناءاً تاما ـ س قده.

باصناف الزینة وصورة(۱) بانواع التصاویر، ناسیاذکر ربه بسبب نسیان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه لیس لهم الأهم شهوته اوحشمته .

و العجب منه انه متی دخل بیت غنی فیراه مروّقاً بالصبغ مموّهاً بالذهب فلاینقطع تعجبه ولایزال یصف حسنه ویثنی علی من صنعه وصوّره وتراه غافلا عن بیت الله العظیم و عن ملائکته الذین هم سکان سماواته فلا یلتفت الیه بقلبه ولا یعرف من السماء الابقدر مایعرف البهیمة ان فوقها سطحاً اوبقدر ما یعرف النملة من سقف بیته ولایعرف من ملائکة السموات ولا من تصاویرها العجیبة الابقدر ما یعرف النملة من نفوس سکان البیت ونقوش تصاویرهم فی حیطانه .

فما هذه الغفلة المریضة (۲) وما هذا النوم الغالب علی اکثر الناس والسکر

---

(۱) ای صور جسمه بعلاوة تصویر نفسه المنطبعة بکل الصور بالصور الثمانیة والاربعین المشهورة ، وانتقاش جسمه بصور الاشیاء کنفسه کما یقول بعض الاشراقیین - س قده .

(۲) موجبها الاعراض من الحکمة الالهیة والریاضیة سیما اشرف الریاضیات وهو الهیئة فلم یعلموا من السماوات الا لونا، ولامن الکواکب الابرقا وشرقا ، بل لم یعلموا من السماوات شیئاً ، لان ذلک اللون لون کرة البخار والدخان. وأماأنها ماهی ؛ وهل هی ؛ولم هی؛ وماهیولاها وماصورتها ، وطبیعتها الخامسة ونفسها المنطبعة والکلیة ؛ وغیر ذلک من احکامها فماشموا منها رائحة ، وماذلک لان همهم بطنهم وفرجهم و مبالاتهم بالریاسة فی عالم الطبیعة علی أهله ولم یتدبروا فی خلق السماوات ولافی خلق انفسهم و فی عظمتها حتی یستحقروا الدنیا . ولا فی دوامها و دوام ملکوتها حتی یستقصروا ألف سنة من العمر عایشین فضلا عن تذکر عظمة مبدعها وسرمدیة وجوده ودوام بقاء النفس امامتنعمة ومسرورة بلقاء الله وامامتعذبة و محرومة . فاذا قایست مدة مدیدة من عیش البدن الطبیعی الی بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبة اذ لانسبة للمتناهی الی غیر المتناهی وان کان کالف دورة من فلک الثوابت ، وکذا اذا عرفت عظمة نفسک القدسیة وقایست عظمة الدنیا الیها . نعم من لایری الجبل یستعظم الجمل ، واما من یراه بجنبه فیستصغر فاصعد بخیالک النوری الی الافلاک وانظر نظر مستحصر متعجب الی الربع الارضی المکشوف من الماء والی دیدانه التی تدب علیه فان الخلق بماهم خلق هکذا ــــ

العظیم والجهل المفرط والشقوة المحیطة بهم **فهلم ایها العارف** ! نسبح ونقدس لربنا **فهلم یااخاالحقیقة** نقوم بالتهلیل والتکبیر ندعو قیّم العالم وناظم الملك والملکوت ، و رابط الناسوط باللاهوت و صاحب الکبریاء و الجبروت بقلب کئیب حاضر ولسان ذاکر و صدر منشرح بنور الذکر و المعرفة و دمع ساکب فبادر یاعارف ! بروح شیّقة ونفس زکیة عاشقة لربها راجعة الیه حتی تنادی ربنا نداء خفیا ، وتتضرع الیه فی ظلم اللیالی وندعوه دعاء المحبین المتأوهین ونداء الخاشعین وتتضرع الیه تضرع المشتاقین

ـــ ماشأنهم فی اخلادهم الی الارض وتفاخرهم بمالکیتهم فیها؟ وانه کم قدرها و قدر متصرفها؟ وبخلاف ذلك کم اقدار الافلاك وکم أقدار کواکبها غیر المحصورة ؟ فان کثیرا من الکواکب مقدار کل واحد منهما اضعاف تمام الارض.

وانظر بنظر باطنك مقادیرها العظیمة لاکماتراها بنظرك الظاهر اضواء صغیرة ضعیفة .

وانظر حرکاتها المتفننة بعضها الی المغرب علی خلاف التوالی وبعضها الی المشرق علی التوالی وانظر اختلاف حرکاتها سرعة وبطوء، فبعضها یتم دورة فی سنة وبعضها فی اثنتی عشرة ، سنة وبعضها فی ثلاثین سنة وبعضها ینتهی فی البطؤ الی ان یتم دورة فی خمسة و عشرین الف سنة و مأتین فی مقابلة ماینتهی فی السرعة الی ان یتم دورة فی اربعة وعشرین ساعة ، و بعضها فی غیر هذه . وانظر ثبات اوضاع الکواکب الثابتة کل مع الاخر دائما وتبدل اوضاع السیارات تبدلا منسقا وأنها مظاهر دوام الله ومجالی قدرة الله وتربیته .

بل اصعد بعقلك الی عالم نفوسها المنطبعة التی هی خیال الانسان الکبیر الذی کانت الافلاك وما فیها بدنه والی نفوسها الکلیة التی بها تدرك الکلیات والمفارقات ثم ارقأ الی عالم العقول الکلیة والانوار القاهرة من الطبقتین الطولیة والعرضیة التی هی وجودات بسیطة محیطة أولات وحدات جمعیة من رآها فقد رأی الله ، لانها من صقع الربوبیة غلبت علیها الاخلاق الالهیة واستهلکت فیها احکام السوائیة ، اذلیس فیها الحالة الانتظاریة والامکانات الاستعدادیة . وحینئذ امتثلت قول القائل:

ای بیضهٔ مرغ لامکانی ای هم توسفیده هم تو زرده

بگشا پر و بال و پس برون پر زین گنبد چرخ سالخورده

وصرت من السابحات سبحا فی بحار عظمته والصافات صفا بین یدیه بشرط الاستقامة والتمکن فی المقام، فان مراتب الاستکمال ثلاث: التعلق، والتخلق والتحقق وان شئت قلت: اربع: الخطرة والحال والملکة والتمکن ، فاستقم کما امرت ـ مرقده .

وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لااله الاانت خلصنا من عذاب نار الفرقة والم القطيعة يامحيي الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يامن اذا تجلى لشيء خضع له! يامن رش من نوره (١) على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة! فنوّرها وصوّرها وشوّقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيّجها ورقصها ودوّرها وكل من فيها بالتعشيق وطوّفها اسبوعاً في كل سبعة آلاف سنة(٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولاتعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور و معدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الابلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبرّ الرحيم .

فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لامطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدائع الصنع و الحكمة في الموجودات التي تلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ماعرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام، وما عرفوه قليل بالاضافة الى ماعرفه المقربون من الملائكة والعليّون من الانس عند قيامهم عندالله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علماً بل هو الى ان يسمى دهشاً وحيرة وعجزاً وقصوراً اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة، اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها،

---

(١) هوالانوار الاسفهبدية على ذوات مظلمة هي الابدان الطبيعية ، وهذا اقتباس من الحديث الشريف «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره». اونوره الوجودات والذوات المظلمة الماهيات ـ س قده.

(٢) اشارة الى ماذكره في «مفاتيح الغيب» وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك ، و الجميع سبعة اسابيع ، و بانضمام الف آخر لاجل الكسور والكبائس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنة ، وهو يوم من ايام القيامة ـ س قده .

فالحكيم بالحقيقة الا الله وحده، واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله (تعالى) «وما اوتيتم من العلم الا قليلا» .

الفصل (١٥)

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا ومركزا في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال وحركة الى تتميمه فالعشق(١) المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما، ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة (٢) او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر.

و البرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير (٣) و مؤثر و لذيذ

---

(١) اعلم انه سيصرح ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الاول (تعالى) بذاته، وعشق العقول بذاتها والشوق يختص بما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شيء يحفظ الموجود كالكمال الاول، وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني، وبالحركة يصير الطلب بالفعل، وبها ينال المطلوب، فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية ما به يصل الفاعل الى الغاية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي ـ س قده.

(٢) في التخصيص نظر فانهم جوزوا التخلل وهو من الحركة الكلية في غير النبات والحيوان ـ طمد.

(٣) فبهذه المقدمة لكل موجود معشوقية، وبالمقدمة الثانية ـ وهي ان الوجود حقيقة واحدة ـ معشوقية الكل معشوقية الحق، لان الكل وجودها ظهوره وايضاً وجودها سنخه، بهذه المقدمة ايضا يتم ان العلة كمال المعلول، وكل موجود مشتاق الى كماله في الحقيقة ←

ومقابله ـ وهو العدم ـ شرٌ وكريه ومهروب عنه و علمت ان الوجود نوع واحد بسيط فى ذاته لااختلاف فيه الا ان له حدوداً و درجات وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و اجناسها وفصولها فالوجود فى نفسه لايتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة فى الكمال، ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض منه وله نقص بحسب حده فى المعلولية، فان حقيقة الوجود بماهي حقيقة لايقتضي النقص و لاالتناهي و التجدد، اذلو اقتضت ذلك لماكان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة فقدثبت ان النقص والتناهي من لوازم المعلولية اذا المعلول لايمكن ان يساوى علته فى رتبة الوجود و الالم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر .

فاذن كل مالم يكن معلولا لشيء كالواجب (تعالى) فلانقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير، فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته، ومايلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات، وكل ماكانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص، وكل ماهو اقرب منه (تعالى) فهو اكمل واتم .

فاذا ثبت هذا فلايخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهي والعناية الربانية، ولوخلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بماهو تمامه وكماله، فالمعلول لايدوم الا بعلته لكونها كماله و تمامه، و الحرارة لاتنحفظ ولاتدوم الا بحرارة اقوى منها، والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه، والعلم الناقص الظني

← مشتاق الى علته ووجه التوقف أن كمال الشيء من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف لاانه كمال السواد ، و النور القوى و الحرارة القوية كمال الضعيف منهما لا أنهما كمال لمقابلهما اومخالفهما وهكذا . وقد ثبت أن الوجود ليس حقائق متباتنة ـ س قده .

لا يتم حتى يصير يقيناً دائماً لايزول الابيرهان عقلي (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الابماهو اقوى منه وهوعلته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لايتم الابصورتها والصورة لاتتم الابمصورها والحس لايتم الابالنفس ، والنفس لاتتم الابالعقل ، والعقل لايبقى الابواجبالوجود، فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله، فيكون كل شيء لامحالة عاشقاً لكماله مشتاقاً اليه عندفقده فالعشق حاصل للشيء دائماً سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال .

واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ، و لذلك كان العشق سارياً في جميع الموجوات والشوق غيرسار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد، و نحن قد بينا مراراً ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأنا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة و الحيوة و كما لايتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لايتصور موجود لايكون لهعلموفعل و كل ما يعلم و يفعل ـ باى وجه كانا ـ فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفا الاان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهموا منه ماله حس ظاهرة وحركة ارادية من مكان الى مكان .

فاذا ثبت انكل موجود سواء كان بسيطاً اومركباً فله حيوة وشعور فلامحالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات و درجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه ، والكامل منكل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لافي الذات ولافيالاعتبار اويكون كماله بما ورائه .

فالاول هو الواجب الوجود والثانيهوالذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غيرمنفكعن العشق والعشق عين ذاتهاماالواجب فهوعاشق لذاتهفحسب

---

(١) لعله منسهو القلم فان اليقين هوالعلمالمركب منالعلم بضرورة الجانبالموافق وامتناع الجانب المخالف علماكليا دائميا ، وماكان كذلك فانه لا يزول بمزيل . نعم ربما يزول ماالصورة اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عنكونه جهلا شبيها باليقين ـ طمد .

معشوق لذاته ولماسوی ذاته واما الذوات العقلیة فعاشقة له لا لذواتهم الا من حیث کونها آثاراً له (تعالی) فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك فی عشقهم للاول کما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدیة، فبالحقیقة هناك عشق واحد متصل ذومراتب بعضها محیط بالبعض والله من ورائهم محیط .

واما القسم الثانی فهو اما مکتف بذاته وبعلة ذاته فی خروجه من حد نقصه الی کما له اولیس کذلك

والاول هوالنفوس الفلکیة فهی واجدة للکمال من وجه فاقدة له من وجه، فلها العشق والشوق علی الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم یکن لذتها یختص بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجد العشق فیکون الما لذیذاً و لذا شبهت الحکماء حال تلك النفوس فی اشواقها الی کمالاتها العقلیة و معاشیقها الروحانیة تشبیها بعیداً (١) بحال من به حکة و دغدغة .

و الثانی اما ان یکون ناقصاً من کل جهة اومن جهة دون اخری والثانی من، الثانی اما ان یکون کماله فی اصل الطبیعة النوعیة للجسم من غیر فضیلة زائدة علیها فهو اخس الانواع الجسمانیة کالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها اویکون کماله بامرزائد علی مجرد الطبیعة الجسمیة فالقسم الاول لنقص جوهره یتأتی منها الترکیب اوعند الترکیب یزول تضادها و یقبل ضرباً آخر من الحیوة یصدر بسببها حفظ البنیة عن استیلاء احد الاضداد علیها مدة یعتدبها، فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار علی هذه الکمال فهو الجماد و ان کان لها مع ذلك طلب الکمال الشخصی فی النشو والدوام النوعی فی التولید فهو النبات ان اقتصرت علی هذا ، و ان زاد علیه باحضار صورة غیر مادیة فی ذاتها وادخالها منتزعة عن المواد فی آلاتها ومشاعرها فهو الحیوان ، فان الحیوان یتقوی بالاحساس و التخیل کما یتقوی النبات بالتغذی و النشو.

---

(١) و بوجه أقرب بالاضافة : یشبه بحال معشوقة تمکن العاشق من التعانق مشوبا بالعض والسب تغنجا و تدللا — س‌قده.

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى يتم به وجوده ، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان تصير ذات قوة تزيد بها فى مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذى ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذى هو الغاية فى الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه، و هو كونه ذا صورة حساسة، ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوّليات، ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات، ثم صائرة عقلا بسيطا فعّالا للمعقولات ثم راجعة الى الله (تعالى) راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات .

و الاول من الثانى - وهو ما يكون ناقصاً من كل جهة - كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شىء لاقوام لها الا بما تحلّها من الصور، فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل و«الشيخ الرئيس» انكر فى «طبيعيات الشفاء» كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم، انه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى جميع الموجودات، لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشىء من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و المركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا وحيوة .

و انت تعلم ان اثبات العشق (١) فى شىء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد

---

(١) لفظ «العشق» بحسب العرف العامى انما يستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر والانثى من الحيوان وهو حب الوقاع لكنه فى التعارف الخاصى مرادف او كالمرادف للحب، وهو تعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقته ←

التسمية، و نحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العلة و المعلول عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لامزيد عليه. وقدمر ايضاً اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات(۱) وهو العمدة في هذا الباب ولم يتيسر له «الشيخ الرئيس» تحقيقه، ولا لاحد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا الا لاهل الكشف من «الصوفية» فانه لاح لهم - بضرب من الوجدان وتتبع انوار الكتاب والسنة - ان جميع الاشياء حي ناطق ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله: «**وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم**» وقوله: «ولله يسجد ما في السموات ومافي الارض» ونحن - بحمدالله - عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعاً، وهذا امر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه.

فان الذي بلغ اليه نظر «الشيخ» وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية

← المحبوب اذا وجده ويميل اليه اذا فقده، ولما كان كل جمال وحسن وخير وسعادة راجعة الى الوجود - كرجوع مقابلاتها الى العدم وكان هذا النوع من التعلق موجودا بين كل مرتبة من مراتب الوجود وبين مافوقها وكذا بينه وبين نفسها وهي متعلقة بمافوقها وكذا بينها وبين كمالاتها الثانية وآثارها المترتبة عليها - وجب الحكم بكون الحب ساريا في الموجودات سواء قلنا بسريان الحياة و الشعور فيها اولم نقل.

ومن هنا يظهر ان العلم والشعور خارج عن مفهوم الحب وان قلنا بتصادقهما كليا فقوله «ان اثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد تسمية» لايخلو من تفاوت - ط مد

(۱) الذي برهن عليه في مباحث العاقل والمعقول وغيرها هو ان العلم يساوق الوجود المجرد وان المادة وكذا الماديات من الاجسام والجسمانيات تأبى بذاتها الحضور فليست عالمة ولامعلومة بالذات، فكان معنى سراية العلم في جميع الموجودات و كون الاجسام والجسمانيات عالمة ان صورها المثالية والعقلية - وهي كمالها الفعلي - عالمة بانفسها وبغيرها ومعنى العلم بها العلوم بصورها المثالية والعقلية. وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات، فالقدرة الفعلية - كما تقدم - كون الشيء بحيث يصدر عنه الآثار، فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبدء لصدور آثارها، لان القدرة التي تخص الاجسام والجسمانيات، انفعالية بمعنى امكان الصدور لافعليته. ثم اذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع تم في الحياة التي هي كون الشيء دراكا فعالا - ط مد.

في اثبات العشق في البسائط غير الحية عنده ماذكره في تلك الرسالة بقوله: «ان البسائط غير الحية ثلثة: احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لايمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجوهر و لذلك استحفظ الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحرموها اسمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات، اذا الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لايستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، بل ولها۔ اعني الصورة۔ مزية في الجوهرية على الهيولى، اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهراً ومهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بل قـوة اذلا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ماوجوده بالفعل و لاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة. فقد تقرر من هذا القول حـقيقة الصورة و لا يحمـل اطلاق هذه الحقيقة على العرض.

فاذا تقرر هذا فنقول: ان كل واحد من البسايط غير الحيّة قرين عشق غريزي لايتخلى عنه البتة، وهو سبب له في وجوده، واما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة (١) ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق، فالهيولى تنفر المعدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافي، ولولاها للابسها العدم المطلق ولاحاجة بنا هيهنا الى الخوض في لميّة ذلك، فالهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم. فقد تقرر ان في الهيولى عشقاً غريزياً واما الصورة

---

(١) الاظهر ان يقال: وعشقها بها موجودة كمالايخفى، ولعل نسخة الاصل كانت كما قلنا. وعلى نسخة التنوع، فان اريد الصورة الجسمية فهي نوع اضافي وايضا نوع له وجود مرتبها لا متكافئاً والهيولى تتنوع بها كذلك، وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافئ والهيولى تتنوع بها كذلك، لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الاخرى بخلاف الجسمية مع النوعية لانهما غير متكافئتين بل مترتبتان ـ س قده.

فالعشق الغريزى فيها ظاهر لوجهين : احدهما بالجد فى ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثانى بالجد فى مواضعد الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الاربعة ولاصورة ملازمة غير هذه الستة. واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع ايضاً وذلك عند تلاحقها لاضدادها (٢) فى الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزى بطباعه «انتهى كلامه»

ولايخفى على احد من الاذكياء أن كلامه هذا فى غاية الضعف و القصور ، فان ماذكره لايفيد اثبات معنى العشق فى هذه البسائط الاعلى ضرب من التشبيه .

اما ماذكره فى عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلاتحصيل ، و تبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة «على» ان ماذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا ، اذ الهيولى جوهر قابل لافعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقاً - على المنهج الذى سلكناه فى اثبات سريان العشق فى جميع الموجودات - الى ان الهيولى فى ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولهما لا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء ، والا لكانت صورة بالفعل لاهيولى .

واما ماذكره فى عشق الصورة من جدّها فى ملازمة الموضوع وجدّها فى ملازمة الموضع الطبيعى متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس فى ذلك ايضاً مايدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمى الا ايراد لفظ الجد والشوق ، وهو من قبيل المصادرة على المطلوب، فان مجرد القيام بالموضوع لايدل على العشق له ، وكذا السكون

---

(١) هى صور العناصر الاربع والصورة الفلكية ، وتصير ستة بانضمام الصورة النوعية التى فى المركبات - س قده .

(٢) اى: عند تبدل الموضوع وانتقاله تلاحق الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لايعتبرون كونه وجوديا ، اواريد الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه، لان الموضوع من جملة المشخصات - س قده.

في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعوراً بذاتها وبفعلها ، ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها مايثبت ضرباً من الشعور فيها. و على هذا القياس حال ماذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ، ولوكان كل ملازمة(١) شيء لشيء عشقاً له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقاً لموصوفاتها ،وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية ، واللازم بديهي البطلان .

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها : و هو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ماهو ذاته اوكمال ذاته لا الى ما هو ادون منه و انقص الآعلى سبيل التبعية اوبالعرض لا بالذات .

فاذن الذي ذكره « الشيخ » من عشق الصورة لموضوعها ـ اعني المادة ـ ليس بشيء (٢) بل الحق ان كل طبيعة اونفس اوقوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس مايصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل ، بل معشوقها و

---

(١) فيه أولا أنه لزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما او مأنا اليه و الاعراض من مراتب وجود الجوهر وهو كمالها وتمامها ، فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب. وثانيا. ان ماذكره من لوازم الماهيات امور اعتبارية لاوجود لها ، وما ذكره من النسب و الاضافات ـ ان اراد النسب والاضافات الاعتبارية فحالها حال لوازم الماهيات. وان اراد الوجودات الرابطة فحالها حال سائر الوجودات النفسية التي نثبت فيها الحب وهي جميعاً وجودات رابطة بالقياس الى الوجود الواجبي وكذا كل معلول بالنسبة الى علته . وان اراد بها النسب والاضافات المقولية فهي اعراض حقيقية والاعتراض بها وبالسطوح والاطراف على «الشيخ» ـ وهو يقول صريحا بسريان العشق فيها ـ من قبيل المنع الذي يستند فيه الى ما لايقبله الخصم وهو في حكم المصادرة على المطلوب . ودعوى البداهة غير مسموعة . وليت شعري اي بداهة تقضي بذلك ؟ على ان الاشكال عائد اليه في قوله بسريان العشق فافهم ـ طمد.

(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المصنف ـ ره قده .

مقصودها ماهو اجل واعلى رتبة من افاعليها ـ وموضوعات افاعيلها ـ اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه الاكمل ـ فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال آخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها ، فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لاتدبر البدن ولاتنشيء الآلات البدنية عشقاً للبدن و الآلات ، وانما تفعل ذلك عشقاً لذاتها وتشوقاً الى نيل كمالها .

وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدى وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالى على الوجه الاتم الاكمل ، وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه ، وكذا لابد ان يكون كل عشق للعالى عشقاً للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار والترشح.

فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلاجرم يعشق تمامه الذى هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلاجرم يعشقها ، وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب (تعالى) فيعشقه العقل ويتم به الكل ، بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لابغيره ، اذ لاغير(١) ولاند ولاشريك له وهو العزيز القهار ، **وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط** فينطوى في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوى في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء . وقد مر ـ في مباحث العلم ـ كيفية هذا الانطواء على وجه لايؤدى الى انثلام في وحدته الحقة ، فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكما لاتها منطو تحت عشق العقول لمبدأها الاعلى ، وعشق العقول لمبدأها الاعلى منطو تحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الأعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل .

---

(٣) اى: لاغير يغايره ويباينه بينونة عزلة ولم يكن وجوده ظهوره وربطه والفقر المحض اليه ، اذ هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه «ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى» ـ س قده

الفصل (١٦)

فى بيان طريق آخر فى سريان معنى العشق فى كل الاشياء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجهاً آخر لميّاً عاماً فى هذا المطلب فقالوا : « ان جميع الهويات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شيء من معلولاتها واشىء من كمالاتها ولا التفات للعالى بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجب فى الحكمة الالهية(١) والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون فى كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقاً الى تحصيلها عند فقدانها ،فيكون ذلك سبباً للنظام الكلى وحسن الترتيب فى التدبير الجزئى ، وهذا العشق الموجود فى كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازماً لها غير مفارق عنها ، اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق آخر ليكون حافظاً للعشق الاول الذى فرض ان به ينحفظ كمال وجودها عند وجوده ومسترداً له عند عدمه ، وذلك العشق ان لم يكن لازماً فيحتاج الى عشق آخر ويتسلسل ، وان كان لازماً فيصير احد العشقين معطلا وذلك محال فعلم ان العشق سار فى جميع الموجودات واجزائها.

هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذى اشرنا اليه اجود واحكم ، واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى ان الوجود حقيقة واحدة فى الكل متفاوت بالاتم و الانقص و ان المعلول من سنخ حقيقة العلة ، والعلة تمام المعلول ، وقد ثبت ايضاً ان الوجود خير

---

(١) **ان قلت** كما فى الابقاء لزم التفات العالى الى السافل لولا العشق كذلك فى الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا بل فى اعطاء العشق .

قلت: كل ذلك على سبيل الرشح ، فانه (تعالى) فاعل بالعناية لا بالقصد الزائد ، والمشقات المنضمات للعوالم وسكانها كوجوه لمشيته وعشقه «وعنت الوجوه للحى القيوم» ، و الاحداثات أيضا بعشقه لذاته و عشق الاعيان الثابتة لاسمائه ، والماهيات لوجوداتها ، و الوجودات لكمالها وهو الوجوب ، اذا تم العشق فهو الله تعالى – س قده.

لذیذ فکل واحد یعشق ذاته وکمال ذاته لکن کمال ذاته یتم بعلته واذا کان کمال ذاته یتم بما هو بعینه علته ومفیض وجوده فاذن العلة المفیدة وان لم تکن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ایضاً لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لکنها لامحالة عاشقة لنفسها مریدة لذاتها ، وذاتها بعینها هی کمال المعلول وتمامه ، والمعلول من لوازم هذه التمامیة (۱) التی هی بعینها ذات العلة ، فلاجل ذلك ینحفظ کل معلول بعشق علته وینتظم کل سافل بعشق مافوقه ، فلو لم یکن بین العالی والسافل هذا النحو من الارتباط لم ینحفظ الموجودات ولم یبق النظام علی هذا النحو من التمام ، بل یختل النظام ویتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم یکف لنظام العالم مجرد عشق کل واحد لذاته ، ولا ایضاً کفی للنظام عشقه لکمال ذاته لو لم یکن ذلك الکمال بوجود علته حتی یکون عشقه لکمال ذاته وتمامه بعینه عشقاً لعلته المفیضة لذاته ، وایضاً الشیء لایجوز ان یکون حافظاً لنفسه کما لایجوز ان یکون موجداً لنفسه والالزم تقدمه علی نفسه اذلا معنی للحفظ الا الادامة والابقاء ، ولشیء الممکن کما یفتقر فی حدوثه الی علة هی

---

(۱) اشارة الی أنه کما یعشق العلة کمال المعلول بعین عشقها ذاتها کذلك یعشق المعلول تبعا ، لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ کمال المعلول بالعشق هذا معناه ای : یعشق العلة ذاتها . وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الاول کما قال : «فلاجل ذلك الخ» ویمکن ان یکون المعنی : ینحفظ کل معلول بعشق ذلك المعلول علته ، لان شیئیة الشیء بتمامه وکماله ولما سیذکر اعنی قوله : هو عشق لعلته الذی هو عبارة عن انتساب وجوده الیها» ، یعنی : عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقیقی الذی هو الربط الوجودی والنسبة الوجودیة الیها والاضافة الاشراقیة منها الیه وهی الوجود المنبسط .

و یرشدك الی کونه عشقا تسمیته بالمشیة و التعبیر عنه بالتعلق و بالمحبة فی قوله : «فاحببت ان اعرف» والعشق والمشیة والمحبة والتعلق واحدة فبهذا الوجود الانتسابی ینحفظ هویة المعلول لانها ربط محض ، فلو لم یکن الانتساب والربط لم یکن هویة . فلولا عشق السافل للعالی ـ ای : تعلقه به ـ لانطمس السافل بناء علی اضافة المصدر ـ ای العشق ـ الی المفعول ولو کان من اضافته الی الفاعل ویکون «السافل» مفعولا کان المعنی لولا عشق العالی لکمال السافل لانطمس ، وهذا بعینه عشق العالی بذاته کما علمت ـ س قده.

غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته ، فلامعنى لكون الشيء حافظاً لكماله بل الامر بالعكس اولى ،لان كمال كل شيء بماهو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه .

فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها، فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي ينحفظ هوية المعلول ويتم بقائه بمفيد وجوده (١) ومكمل ذاته . وهذا معنى قولهم : «لولاعشق العالي لانطمس السافل» .

وعلم بماقررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها، فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام ، فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود، فجميع الموجودات بحسب مالها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الموجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالبارى (تقدست اسماؤه) هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها ، فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها و سبب دوامها ولولا العشق والشوق ماامكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولاتكون متكون في عالم الكون والفساد .

الفصل (١٧)

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الاان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام

قداوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها

---

(١) لماكان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه، بل سابقه انحفاظ اصل هويته وهذا انحفاظ كماله وتماميته بعشق مفيد وجوده بذاته التي هي كماله معلوله وعشقه عين ذاته ، اذلامعنى في ذاته سوى صريح ذاته ـ س قده.

غریزیاً علی ترتیب ونظام، فهی عاشقة للوصول الیه ولنیل ذاته علی الترتیب من الادنی الی الاعلی ومن اخس الاحوال الی اشرفها وکما ان جمیع الموجودات طالبة للخیر المطلق عاشقة للموجود الحق علی الترتیب فکذلك الخیر المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه الاعن قبولها لتجلیه و نیلها لنور جماله علی التفاوت وان غایة التقرب منه هو قبول تجلیه الحقیقی بلامتوسط کمرآة یتجلی فیه صورة الشخص المطلوب بلاتوسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الاول والعقل الکلی واما ما نال غیره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من یری صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائی متعددة غیر مرآة بصره، ولکن مع ذلك ماوقع التجلی الا لذلك المعشوق الحقیقی لا للمرائی اذا المرآة عدمیة(۱) لاصورة لها، ولیست الصورة الا للشخص. فماوقع التجلی الا من الشخص وان تعددت المرائی الا ان تعدد المرائی وکثرة الوسائط القابلة یؤثر فی خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها، و هکذا حال الممکنات فی قبولها لتجلی الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله، اذ لیس لغیره تأثیر ولا لشیء عن غیره تأثر ومامره الا واحد ولیس فعله الا متشابه، ولا تجلیه الا تجل واحد، لکن قبول البعض لاثر تجلیه اقوی من بعض آخر لضرورة الترتیب بین الاشیاء فی القرب والبعد منه (تعالی) فالا قرب یستضیء بنور تجلیه اقوی واتم مما یستضیء به الابعد.

قال «الشیخ الرئیس» فی تلك الرسالة العشقیة : «ان کل منفعل ینفعل عن فاعله بتوسط مثال یقع من الفاعل فیه، و کل فاعل انما یفعل فی قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فیه»، و بین ذلك بالاستقراء فقال : «فان الحرارة الناریة انما تفعل فی جرم من الاجرام بان تضع فیه مثالها و هو السخونة و کذلك سائر القوی من الکیفیات، و النفس الناطقة انما تفعل فی نفس ناطقة مثلها بان تضع فیها مثالها» الی آخر کلامه.

---

(۱) لانها محتجبة بالعکس فانیة فیه، ولو لوحظت نفسها بالذات لم تکن مرآة بل مرئیة. ومن هنا أوثر ورجح مقام من جعل الاعیان مرائی ذاته (تعالی) علی مقام من جعل ذاته (تعالی) مرآة والاعیان صورافیه - س قده.

اقول وكان «الشيخ» لم يظفر بالبرهان الذى اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء

ثم قال ان العقل الفعّال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل و الثبات ، وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا روية و لااستعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة و المعلولات بالعلل و الردية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلاتوسط ايضاً عند النيل (٢) و ان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه، ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه الى التشبه به بغايته ، فان الاجرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها ، وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به في مبادى هذه الغاية وهي الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية و النباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و مقدرة وماضاها ها وان لم يتشبه به في مبادى هذه الغايات كالجماع وكالتغذى وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية

---

(١) هذا يحتمل وجهين : احدهما ان يراد الادراك العقل الفعال ذات الحق تعالى . وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه ونفسه تجلي الحق (سبحانه) ومعقولاته ايضا تجليات سبحانه. وأيضا تعقل نفسه بسبب تعقل علته ، وعلى الاول ضمير «ذاته» عائد الى المتجلي الدال عليه التجلي _ س قده .

(٢) وذلك لان تجليه ، المعقولات . والمعقول واحد ولو كان في الف عقل ، فان الشيء لايتثنى ولايتكرر بنفسه ، ولو تثنى مثلا صار افرادا ، او التعدد الافرادى بالمادة ولواحقها ، فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كانصاف اقطار انتهت الى ذلك المركز ، فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد ، وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وانارته، بل هو معقول الحق المتعال «ولايحيطون بشيء من علمه الا بماشاء» _ س قده.

و اعمالهـا الخيرية تشبهاً به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله و النفوس الالهية (١) انما تحرك تحريكاتها و تفعل افاعيلها تشبهاً به ايضاً في استبقاء الكون والفساد والحرث و النسل ، و العلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مبـاديهـا لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات(٢) فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق ،فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية» انتهى كلامه

تذكرة : ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكميا ونظمها نظماً عقلياً تأحديا ،كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها معلولات ومنها اولاً ومنها ثواني فاركزت في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها واشتياق اليها، وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها، كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ، ومن الكبار على الصغار ، ومن الاقوياء على الضعفاء ، وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس ، وان المعلول كانه جزء من علته ، وان العلة كانها تمام لمعلولها، وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه ، فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه ، والغني يرحمه ويجود من فضله عليه .

---

(١) المراد بها : النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والحيطة ، وكان جميع العالم كبدن لها ، وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس في حديث سيد الاولياء «علي» (ع) حيث قسم النفس الى اربعة : نامية نباتية ؛ حسية حيوانية ، ناطقة قدسية ، كلية الهية ثم ذكر (ع) حكم كل واحدة منها ، والحديث مشهور ــ س قده.

(٢) ومن هنا قيل: خذ الغايات واترك المبادي، فمن هذا القبيل طلب الكل الفناء وهو صفة الله (تعالى)، وعشق الكل البقاء وهو صفة الله، وعشق الكل الفردانية وهي صفة الله، وهكذا في باقي الصفات فالكل عشاقه الا ان الكمال في الاستشمار والعلم بان المدرك ماذا.

چندين هزار ذره سراسيمه مى‌دوند در آفتاب وغافل از اين كافتاب چيست. س قد.

واعلم ان العشق اقسام ، والمحبة متشعبة و المحبوبات كثيرة لاتحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص.

فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع .

ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، والحكمة فيها طلب الاستعلاء(١) للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية، والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل : « الصنعة تشبه بالطبيعة» فلولم يكن محبة العلوّ والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه ، ولماكان شديد الحرص في ذلك .

ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واختزانها ، كأنه شيء مجبول في طبائعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم .

ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشره و البحث عن غوامضها وكشف أسرارها و تعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، لما فيه من احياء النفوس (٢) وبعثها

---

(١) اى: اللمية فيها اذا كان في جبلة النفوس أن كانت صاحبة الخدم والحشم ولذا سماها «الاشراقيون» بالنور الاسفهبد ، فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحقة كأنها خرجت من الفطرة الاصلية واختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الاكل والشرب ونحوهما او عشق الرياسة غير الحقة وان كان هذا ايضاً سببه ماذكره ـ س قده.

(٢) ولما في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علماً كما قالوا : «الفلسفة هي التشبه بالاله علماً وعملاً» . وبالحقيقة النبطة كل الغبطة في العلم بالله وآيته الكبرى وهي النفس الناطقة ، ومبادى تلك القريبة . والمعرفة هي الغاية القصوى للخلقة كما قال تعالى «خلقت الخلق لكي اعرف» ـ س قده.

من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان.

ومنها محبة الصنّاع في اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كأنه شيء غريزي لهم، لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم.

واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على هذا الامران القوى النباتية رؤسها ثلاثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلاثة (١) احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدء شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذى بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية و هو مبدء شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة في اقطار المغتذى، و الثالث يختص بالقوة المولدة و هو مبدء شوقها الى تهيئة مبدء الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

ومن البيّن ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق اوجزاف، بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها وكل من تأمل فيها يعلم انها صادرة عن ميول و قصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل.

ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذى نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية - وهي الثلاث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد - ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات، لكن على وجه الطف وابهى، وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ماسوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها، الا ان عشق القوة

---

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل، وان شئت قلت: بحسب انقسام الفاعل، اذ القبول بمعنى الاتصاف، جامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادية بانقسام الفاعل، و على الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية و الارضية و النفسانية والجسمانية - س قده.

النباتیةلایصدرعنها الافاعیل الآبنوعطبیعی وبنوعادنی وادون واماعشقالقوة الحیوانیة فانما یصدرعنه الاکل و الجماع والتولید علی نحوالارادة و الاختیاروبنوع اعلی (١) والطف،ومأخذاحسنوافضل،ولذةاتموشوقاکمل،وباستعمال من الحس واعانةمنالتخیل

ولا شبهة فی ان فعل التخیل افضل من فعل الحس و فعل الحس افضل من فعل الطبیعة ، فان قوة الخیال ینال صورة مایعشقه مجردة عن هذا العالم الظلمانی صافیة عن کدوراتها آمنة عنالفساد والعدم مادام یحفظها الخیال و یلتفت الیها ، فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت و زالت لاعلی نحو الفساد و کذا قوة الحس تنال الصورةالمحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الاانه یشترط فیهاحضور المادة بوضعها .

و اما الطبیعة فلکونها مستغرقة فی بحرالهیولی لا یمکنها تجرید معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشیةالظلمانیة و الاعدام الهیولانیةالمغرّقة لذاتها ولذات ماینالها من الاغذیة وغیرها .

ثم الحیوان غیرالناطق - وان کانت افاعیله افضل واحسن من افاعیل النبات و معشوقاته انور و اشرف من معشوقات النبات مع کونها مشترکة بینهما فیما یتعلق بالشهوةدون الغضبکما علمت الاانه لانحطاط رتبته عنرتبة الحیوان العاقل وعدمفوزه بالقوة النطقیة التی یقع بها الاطلاع علی الامور الکلیة والغایات العقلیة - لایسعد بادراك الغرض العقلی والخیر الحقیقی والغایة الکلیة فی فعل من الافعال ، بلشوقه مقصور علی نیل الامور الجزئیة واللذات الفانیة ، فلذلك صارت فیه قوته الشهوانیة مشاکلة للقوة النباتیة فی اقتصاره علی هذه الغرض الشخصی والعشق الجزئی .

---

(١) الیقوله «واعانة منالتخیل» انماصارعشق الحیواناعلی والطف منعشق النبات لمکانالقوة النزوعیة فیالحیوان فصارتالثلاث فیهمشفوعة بالنزوع و الشوق ، فصار عشقها الطفوالذ وباستعمال الحس والتخیلصار النیل والوصال فی الحیوان اوفر ، اذمرة ینال معشوقه بوجوده الطبیعی ومرة بوجوده المحسوس بالذات ومرةبوجوده المتخیل بالذات ، والالطف من الاول - س قده .

و اما الذى يترتب على افعاله و شهواته من تبعية الاشخاص و اداته الانواع و اصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل (١) واعلى لغاية ارفع وابهى ، وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام .

واما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى منها فى الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية و احكم منفعة و ارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها ، و اكثر آثارا (٢) اما بالعدد او بالقوه و الشدة و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ وسهولة التوخى فى الانتهاء الى الغرض ، اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تأييد السافل و تقويته و تهذيبه عن الشرور و المفسدات ، و دفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زياده كمال ورونق .

وكذلك تصريفات الاعالى للاسافل واستخدامها اياها فى وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن و السناء و الزينة و البهاء كتأييد القوه الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها فى الذبول والاستضرار ، وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية فى مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء فى الاستعانة بها فى اغراضها ، ولاجل ذلك ماتوجد القوة الحسية و الشوقية التى فى الانسان بحيث قد يتعدى طورها فى افعالها عن مسلك البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية ، وقد يتعاطى فى افاعيلها اغراضاً و دواعى لا يتعاطيها الاّ صريح القوة العقلية .

مثال ذلك مايشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال و انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن اراذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من

---

(١) وهو رب النوع والمصنف (قده) قد عقد له فصلا مخصوصا يتلو هذا ـ س قده .

(٢) الاولى ان يقال : واكمل آثارا اما بالعدد اوبالقوة اى : بالكم اوبالكيف ـ س قده

البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيستأثر الانسان العقلي من المحسوسات ماكان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصداً بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك مايقتضيه صريح العقل والعرفان، ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدد.

و قد يظهر ايضاً عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية و الحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة و طلب الحدود الوسطى و المبادى البرهانية والحدية، وكتصريفها لقوة الحسية لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية و صورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها و ينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية و المبادى القدسية وعرفان ماهو مبدء المبادى ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة و المجامعة لا اجل مجرد اللذة و نيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصاً افضلها ،اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد، وكتكليفه اياها تناول الاغذية لاكيف اتفق ، بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة و اعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة

وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

الفصل (١٨)

في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية و مدبراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان و ترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد ، من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية، مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني أن الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصوراً على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع و حصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة - ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك، لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبراً آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام، و فوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لامحالة مدبرات عقلية و محركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة

---

(١) هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة المدر مثلا في الاهباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة ، اذ لا نزوعية هنا وقوله «حصلت به اغراضها» بالنسبة الى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها ، فلها غايات بمعنى ما لاجله الحركة الا انها غايات وهمية جزئية - س قده .

نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاه لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها، و تسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذاك في سائر أفاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء و تغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال ومايجرى مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي- حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنيل كمال آخر لقوة اعلى .

و هكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذى فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوى والبهجة العظمى، لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علماً وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير(١)

---

(١) «ماخلقكم ولابعثكم الاكنفس واحدة» فحال الكل هنا كحال الاحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد ، لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسى صورة باب الابواب لعدم انقطاع فيض الله (تعالى) وعدم افول نوره كمامر.

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم هرتف آتش ، خليلي هر كف خاك آدمي

وفي احاديث اهل العصمة (ع) : «لاموضع في الارض الاوكان مقبرة للانسان» ولايصادم هذا وصول الكل الى الغايات الكبرى والقيامة العظمى وخراب العالم وتحوله اليها لان هذا في السلسلة الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل ، فانه - حتى جسده - يتحـول الى الغاية . و هذا لايصادم ان يكون العناصر التى كانت مهبط انواره متحركة بعد ، ولا تترك سدى .

و ايضاً وعاء كل شيء بحسبه، فالمفيئات لما كانت غير متناهية وكذا الغايات فتحركات شتى غير متناهية - وضعية وغيروضعية ، عرضية و جوهرية ، عرضية وطولية ، في أوعية غير متناهية - تصل الى الغاية الاخيرة فلايصادم دوام الفيض والجود. وانما قلنا «وكذا الغايات» - مع وحدة الغاية الاخيرة - باعتبار وجودها الرابطي لها - س قده .

في اشتماله على اجزاء مترتبة ، بعضها طبيعية على مراتبها ، و بعضها نفسانية على درجاتا وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية، وبعضها حيوانية خيالية، وبعضها حيوانية حسية، وبعضها من باب الميل الطبيعي، فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة، فادناها ما للطبائع السارية في الاجسام، واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية و حركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوى على التدريج كالانسان الذى يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة (١) كما نطق به التنزيل من قوله (تعالى) «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة».

الفصل (١٩)

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن اوقبيح محمود اومذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال : «انه من فعل البطالين والمعطلين

---

(١) قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الا انه لما كشفنا لك جلية الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد اونقول ـ بعد انقضاء هذه المدة التى لكل دورة وكورة والرجوع جزعا من رأس ـ : لان السماء ذات الرجع ، والارض ذات الصدع ـ لما حصل تغير تام في الاوضاع ولوازمها ، و المركبات و عوارضها ، وفي الاداب و القوانين اكثر ممايرى في الاوقات والاحايين ـ كان كأنه عالم آخر لكن الكل ـ بمقتضى توحيد الافعال ، وأنه هو الذى في السماء اله ، وفي الارض اله، وفي الماكرين اله ، وفي الغابرين اله ـ واحدة «وما أمرنا الا واحدة» ـ س قده.

ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية «ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته و منهم من لم يقف على ماهيته وعلله و اسباب معانيه و غايته و منهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال «انه جنون الهي» .

والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق و ملاحظة الأمور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق- اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب - لما كان موجوداً على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف و تصنّع فهو لامحالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلابد ان يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة .

اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة والاداب والرياضيات- مثل اهل الفارس ، واهل العراق ، واهل الشام والروم، وكل قوم افيهم العلوم الدقيقة و الصنائع اللطيفة والاداب الحسنة- غير خالية عن هذا العشق اللطيف لذي منشأه استحسان شمائل المحبوب ، ونحن لم نجد احداً ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذا المحبة في اوقات عمره .

ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة. وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد و الغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل و حفظ الصور في هيولياتها بالجنس و النوع ، اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان و الاستحالة .

و اما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها ؛ و الصنائع الدقيقة والاداب الحميدة

والاشعارالطیفة الموزونة و النغمات الطیبة وتعلیمهم القصص والاخبار والحکایات الغریبة والاحادیث المرویة الی‌غیرذلك من الکمالات النفسانیة، فان الاطفال والصبیان اذا استغنوا عن تربیة الاباء والامّهات فهم بعدمحتاجون الی تعلیم الاستادین والمعلمین، وحسن توجههم والتفاتهم الیهم بنظرالاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجدت العنایة الربانیة فی نفوس الرجال البالغین رغبة‌فی‌الصبیان وتعشقاومحبة للغلمان الحسان الوجوه، لیکون‌ذلك داعیاً لهم الی تأدیبهم و تهذیبهم و تکمیل نفوسهم الناقصة وتبلیغهم الی الغایات المقصودة فی ایجاد نفوسهم ، و الّالما خلق الله هذه الرغبة والمحبة فی‌اکثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباء فلابدفی ارتکاز هذا العشق النفسانی فی النفوس اللطیفة والقلوب الرقیقة غیرالقاسیة ولا الجافیة من فائدة حکمیة وغایة صحیحة .

ونحن نشاهد ترتب‌هذه الغایات التی ذکرناها فلامحالة یکون وجودهذاالعشق فی الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات ، لامن جملة الرذائل و السیئات و لعمری ان هذا العشق یترك النفس‌فارغة عن جمیع الهموم الدنیاویة الاهم واحد فمن حیث یجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتیاق الی رؤیة جمال انسانی فیه کثیرمن آثار جمال‌الله وجلاله حیث اشار الیه بقوله « لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم » وقوله « ثم انشأناه خلقاً آخرفتبارك الله احسن الخالقین » سواء کان‌المراد من الخلق‌الاخر الصور الظاهرة‌الکاملة اوالنفس الناطقة‌لان‌الظاهرعنوان‌الباطن ، والصورة مثال‌الحقیقة والبدن بمافیه مطابق للنفس وصفاتها ، والمجازقنطرة الحقیقة .

ولاجل ذلك ، هذا العشق النفسانی للشخص الانسانی اذا لم یکن مبدأه‌افراط الشهوة الحیوانیة ــ بل استحسان شمائل المعشوق ، وجودة ترکیبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه و تناسب حرکاته و افعاله وغنجه ودلاله ــ معدود من جملة‌الفضائل ، و هویرقق القلب ویذکی الذهن وینبّه‌النفس علی‌ادراك الامور الشریفة ولاجل ذلك‌امر المشائخ مریدیهم (۱) فی الابتداء بالعشق ، و قیل : « العشق العفیف او فی سبب فی

---

(۱) اذ لایرون سببا اقوی فی‌انتزاع ید النفس عن مشتهیات عالم الکون الطبیعی بعد الجذبة او بعد الریاضات الشرعیة من هذا العشق ، ولهذا قال «الشیخ فرید الدین ــ

تلطيف النفس وتنوير القلب » و في‌الاخبار « ان‌الله جميل يحب الجمال» و قيل «من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً »

و تفصيل المقام ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى و مجازى و العشق الحقيقى هو محبة الله و صفاته و افعاله من حيث هى افعاله و المجازى ينقسم الى نفسانى و الى حيوانى ، و النفسانى هـو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق فى الجوهر ، و يكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق ، لانها آثار صادرة عن نفسه ، والحيوانى‌هوالذى يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذة بهيمية‌ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه و اشكال اعضائه لانها امور بدنية . والاول مما يقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثانى مما يقتضيه النفس الامارة ، و يكون فى الاكثر مقاروناً للفجور والحرص عليه

و فيه استخدام القوة الحيوانية المقوة الناطقة بخلاف الاول ، فانه يجعل النفس لينة شيقة ، ذات وجد و حزن و بكاء ورقة قلب و فكر كأنها تطلب شيئاً باطنياً مختفياً عن الحواس فتنقطع عن الشواغل الدنيوية وتعرض عماسوى‌معشوقها

العطار » ـ الذى هوعشق‌محض‌بحيث قال‌بعض‌العرفاء ايماء الى‌وجوده : «العشق‌خراسانى»ـ:

ذرهٔ عشق ازهمه آفاق به   ذره درد از همه عشاق به

قدسيان راعشق‌هست‌ودرد نيست   درد راجز آدمى‌درخورد نيست

ان قلت : المشائخ يلتزمون التوفيق بين اوضاع الشريعة و الطريقة ، و المحققون منهم فى هذا الجمع متوغلون ، وبهذا الاصل الشامخ متصلبون ، و هذا الامر كيف يوافق الشريعة المطهرة؟

قلت: لعلهم‌وجدوا رخصة من‌رموزها ودقائقها ، ولعلهم جوزوا اجتماع الامروالنهى كماجوزه‌كثير من‌المتشرعة ، فالخروج من‌الدار المغصوبة مأمور به ومنهى عنه ، لان‌هذا الخروج بعينه تصرف‌فى‌مال الغير بدون‌اذنه ، واخراج الزانى حشفته من‌فرج المرأة‌مأمور به ومنهى عنه‌نظير مامر ، فشىء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من‌جهتين.وبسطه موكول الى‌موضعه . والله(تعالى) هوالعالم بالاسرار - س‌قده .

جاعلة جميع الهموم هما واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره ، فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن أشياء كثيرة ، بل يرغب عن واحد الى واحد .

لكن الذى يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق و ان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس، بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس، وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة، واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذاملكة الاتصال بعالم القدس فلاينبغى لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية، لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل: «المجاز قنطرة الحقيقة» واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ماوقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل . و لايبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق و ذمه من هذا السبب الذى ذكر ناه اومن جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذى منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء و اعتدال المزاج و حسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوه البهيمية التى تنشأها افراد القوه الشهوانية

واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين (١) الفارغى الهمم فلانهم لاخبره لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة، ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لا يخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة .

---

(١) بل التعطيل من فعل العاشقين . على أنه رب تعطيل فى ادباب استعداد الكمال الحقيقى خير من الاشتغال بالامور الدنيوية فلايحتاج صاحبه الى التخلية بل يكفيه التحلية ـ س قده

واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل مايعرض للمرضى، فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت في البدن ، فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة ، فيستولي اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا .

وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواءاً يعالجون، ولاشربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة ، وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض اومعالجة عليل اويئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم ، وامروا بالصلوة و الصدقة وقربوا قرباناً وسئلوا اهل دعائهم و احبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا

ومنهم من قال : ان العشق هواء غالب في النفس نحوطبع مشاكل في الجنس (٢) اونحو صورة مماثلة في الجنس (٣)

و منهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقافي الطالع ودرجته اوكان صاحب الطالعين كوكب واحد اويكون البرجان متفقين في بعض الاحوال و الانظار كالمثلثات ، او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

---

(١) تبعا المخدومها وكذا الحرارة الغريزية التي هي آلة أفعالها، فيجف الدماغ بافراط ويحترق، اذلايطيق لتوجه الكل اليه - س قده .

(٢) اي: مزاجا ونحوه، فيكون هذا الطبع كالطبع الذي تعلق به النفس العاشقة. فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذي يشاكله مزاجا مثلا - س قده .

(٣) المراد به الجنس اللغوي لاالمنطقي - س قده .

ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضروب الاتحاد ، فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين ، وذلك بالامتزاج والاختلاط ، وليس ذلك يتصور في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة و الذهول (١) او النوم فعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام ، بل الذى يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذى بينا ـ في مباحث العقل والمعقول ـ من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تكرر المشاهدات (٢) وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته حاضرة متدرعة في ذات العاشق . وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الازكياء مجال الانكار فيه .

وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى « ان مجنون العامرى كان في بعض الاحائين مستغرقا في العشق بحيث جائت حبيبته ونادته يا مجنون !انا ليلى فما التفت اليها وقال : لي عنك غنى بعشقك » فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة، وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي و هو ذو الصورة الا بالعرض ، كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور و اذا تبين وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس ـ كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق ـ فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال شاعر:

---

(١) انما قيد به اذ في حالة انفكاك الاتصال الجسماني عن الاتصال الروحاني ينكشف جلية الحال من انه أيهما المقصود ـ س قده .

(٢) يعني أن الاتحاد وان حصل بمشاهدة مرة الا أنه يستدعي ملكة الاتحاد لانه اثر هذه الصور على جميع مدركاته ـ س قده.

انا من اهوى ، و من اهوى انا   نحن روحان (۱) حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرتـه   و اذا ابصرتـه ابصرتنا

ثم لایخفی ان الاتحاد بین الشیئین لایتصور الا کما حققنا وذلك من خاصیة الامور الروحانیة والاحوال النفسانیة . و اما الاجسام و الجسمانیات فلا یمکن فیها الاتحاد بوجه، بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغیر، بل التحقیق ان لایوجد وصال فی هذا العالم ولایصل ذات الی ذات فی هذه النشأة ابداً وذلك من جهتین

احدیهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغیبة والفقد لان کل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه، فهذا الاتصال بین اجزائه عین الانفصال الا انه لما لم یدخل بین تلك الاجزاء جسم مباین ولافضاء خال ولاحدث سطح فی خلالها قیل انها متصلة واحدة ، ولیست وحدتها وحدة خالصة عن الکثرة ، فاذا کان حال الجسم فی حد ذاته کذلك من عدم الحضور والوحدة، فکیف یتحد به شیء آخر او یقع الوصال بینه و بین شیء .

والاخری انه مع قطع النظر عما ذکرنا لایمکن الوصلة بین الجسمین الا بنحو تلاقی السطحین منهما والسطح خارج عن حقیقة الجسم وذاته، فاذن لایمکن وصول شیء من المحب الی ذات الجسم الذی للمعشوق، لان ذلك الشیء اما نفسه او جسمه اوعرض من عوارض نفسه او بدنه ، و الثالث محال لاستحالة انتقال العرض ، و کذا الثانی لاستحالة التداخل بین الجسمین : و التلاقی بالاطراف و النهایات لا یشفی علیلا طالب الوصال ، ولایروی غلیله . و اما الاول فهو ایضاً محال لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها فی ذاتها ببدن لکانت نفساً لها فلیزم حینئذ ان یصیر بدن واحد ذا نفسین وهو

---

(۱) ربما یتوهم انه ینبغی ان یقال : «نحن روح واحد حل بدنین» والجواب أنه اراد «انا حیث اتحدنا ففی ای بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلاتزعموا فی بدنی أنه حل فیه روحی وحده ، بل روحه ایضاً لان روحی روحه ، وفی بدنه ایضاً لاتزعموا أنه حل فیه روحه وحده، بل روحی ایضا لان روحه روحی وایضا نحن روحان بوصف الاثنینیة حال کوننا حللنا البدن لابذاتنا الروحانیة» ـ منه .

ممتنع ، ولا جل ذلك (١) ان العاشق اذا اتفق له ماكانت غاية متمناه ، وهوالدنو من معشوقه والحضور في مجلس صحبته معه ، فاذا حصل له هذا المتمني يدعي فوق ذلك ، و هو تمني الخلوة و المجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبل ، فان تيسر ذلك تمنى الدخول في لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي . و مع ذلك كله الشوق : بحاله ، وحرقة النفس كماكانت ، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم .

اعانقها والنفس بعد مشوّقة — اليها وهل بعد العناق تداني

والثم فاها كي تزول حرارتي — فيزداد ماالقى من الهيجان

كأنّ فؤادي ليس يشفي غليله — سوى ان يرى الروحان يتحدان

والسبب الكلي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هوالعظم ولا اللحم ولاشيء من البدن ، بل ولايوجد في عالم الاجسام ماتشتاقه النفس وتهواه ، بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم .

الفصل (٢٠)

في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و درجاتها في العلوم والمعارف وذلك ان كل قوة من القوى لاتستكمل الابما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لايلتذ الا بمحسوسها المختص بها فالقوة الباصرة لاتشتاق الآ الى الالوان و الاضواء لانها من جنسها ، و كذا القوة السامعة لاتشتاق الاالى الاصوات والنغم ولايستلذ الاماكان على النسبة الفاضلة ، وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة

---

(١) اى لاجل أن المطلوب هوالاتحاد بالصورة الروحانية - التى فى نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة ، بل المطلوب نفس الطالب لاغير - لاينجع ولايجدى هذه الوصولات اذليست مقصودة بالذات - س قده.

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها ، وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية ، اذكل قوة من جنس مايقوى عليه ـ وكذاكل قوة حاسة كمامر هي ـ يكون من نوع محسوسها ، وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بهاكماعلمت مراراً .

ثم ان الانسان من جملة المكونات كأنه(١) ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال، وكل ناقص مشتاق الى كماله ، فالانسان ـ لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء ـ فلا جرم يشتاق بكلّه الى ماهو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ، ولايوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الافي حق البارى ، لماله من الاسماء الحسنى ولهذا أحق الاشياء بأن يكون معشوقاً للكمّل والعرفاء هو الحق جل ذكره ، وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم، والارض بمافيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما ، والبحار ومافيها من العجائب ، ومايتكون في الجوّ من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها ، والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام ، بحيث يتحير الناظر اليه ، العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه .

وبعد هذين الامرين ـ اعني الاله (جل ذكره) ومظهره الاعظم الذي هو الانسان

---

(١) استعمال لفظة كأن، باعتبار أول امره وقوته واستعداده، والافالانسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الانواع بقول مطلق كما ان بسيط الحقيقة كل الوجودات ـ مرقده.

الكبير- لا يستحق لان يكون محبوباً لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الآ العالم الصغير الجزئي والانسان الشخصي ، فان الانسان الكلي (١) في الحقيقة هو العالم الكبير، ولاجل ذلك لايوجد في شيء من المكونات مايشتد العشق والوله من الادمي اليه بحيث يسلب منه القرار والصبر، ويعتريه مايعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغيرذلك الامن جهة شخص انساني ، انصادف فيه جميع محبوبات مافيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله ، وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة، لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلايستلذه الاالحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلايستلذه الاالبصر، وان كان من باب الصوت والحرف فلايستلذه الاالسمع فاما الانسان ففيه مفردات الاشياء و مركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع ، والروحانيات كملائكة القوى ، والجسمانيات كالجوارح والاعضاء .

و بالجملة مافي الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى «واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة» فمن رأى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه و يحبه لمارأى فيه من صنعة موجده، و مظهر آثاره و مرآة جماله وجلاله .

قال الشيخ الكامل المحقق «محي الدين الاعرابي» في «الفتوحات المكية»: اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام «ابوحامد الغزالي»: من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم، فاخبر انه (تعالى) خلق «آدم» على صورته (٢) والانسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم الاعلمه بنفسه، اذلم يكن

---

(١) كأنه قيل «اعوذلك عشق آخر هواقرب درجة الى عشق الله وهو العشق بالانسان الكامل المكمل». فاجاب بأنه في الحقيقة هو العالم الكبير- س قده.

(٢) - اي: اخبر «الغزالي» صريحا في موضع آخر اوهنا التزاماً فان قوله «لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم» في قوة ان يقال: «ان العالم لما كان على صورة الحق كان ابدع مايتصور واسنى وأبهى» والثاني أظهر والانسان مجموع العالم اي: «آدم» الذي قال (ع) ←

في الوجود الا هو وفعله وصفته فلابد ان يكون على صورته (۱) فلما اظهره في عينه كان مجلاه ، فمارای فيه الا جماله فاحب الجمال، فالعالم جمال الله، فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقط فما احب الا جمال الله. فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعه لا الى الصنعة، فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى .

وقال في موضع آخر : «اعلم ان كل مايتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(۲) ان يتصور الحق الا بمايظهر عينه وان الانسان الذى هو «آدم» عبارة عن مجموع العالم، فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير ، والعالم مافى قوة الانسان حصره(۳) في ادراك الكثرة والعظم، والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبمايحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ماخرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الالهى التى ابرزته(٤) وظهر عنها فارتبطت به الاسماء

←— انه (تعالى) خلق «آدم» على صورته يشمل الانسان الكبير الذى هو مجموع العالم ويشمل مختصره الذى هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد – س قده.

(۱) اى صورته (تعالى) هى الصورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره على طبق صورته العلمية – س قده .

(۲) بفتح اللام اوكسرها اى: لا يتصور الحق الا بما يظهر عينه اى الا بحسب قابلية عينه الثابت لان كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه – س قده.

(۳) قدمر هذا المطلب في مبحث الكلام والكتاب فتذكر – س قده.

(٤) قدمر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله وذلك الاسم هو المربى له ، فالنوع الاخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الانواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر المجموع الاسماء التى هى مشمولة للاسم الاعظم الذى هو الله ، فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير، وسمعه باسمه السميع ، ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ، و محركته العاملة باسمه القادر ، والشوقية باسمه المريد ، والغضبية باسمه القاهر، والغاذية باسمه الرازق ،والنامية باسمه المقدر ، والمصورة باسمه المصور ، والمولدة باسمه الجاعل في الارض خليفة، والعقل النظرى باسمه العليم الحكيم ، والعقل العملى باسمه العادل المقتدر ، وهكذا في الارتباطات الاخرى – س قده .

الالهية كلها ، لم يشذّ عنه منها شيء فخرج « آدم» على صورة اسم الله اذكان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية ، كذلك الانسان (١)وان صغرجرمه فانه يتضمن جميع المعاني و لو كان اصغر مما هو ، فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) في سمّ الخياط ، و ان ذلك ليس من قبيل المحال ، لان الصغر و الكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء و لا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سمّ الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة، كذلك الانسان- وان صغرجرمه من جرم العالم - يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمى العقلاء العالم انساناً كبيراً ولم يبق في الامكان معنى الاوقد ظهرفي العالم قد ظهرفي مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم ، فعلمه صورته وعليها خلق « آدم» و«آدم» خلقه الله على صورته » انتهى .

فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلاثة انحاء . الاكبر ، والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله (جل ذكره) وهولا يكون الاللمتألهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي ، وهؤلاء هم المشاراليه في قوله (تعالى) «**يحبهم و يحبونه**» فانه في الحقيقة ما يحب الانفسه لاغيره ، فالمحب والمحبوب في الطرفين شيءواحد.

والا وسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائماً في خلق السموات والارض كما في قوله (تعالى) : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى

---

(١) اى كما أن لاسم الجلالة، الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كذلك لمرآته، الكلية والشاملية لكل الانواع والاعيان ، ولهذا جعل الاسماء في قوله (تعالى) «وعلم آدم الاسماء» تارة اسماءالله (تعالى) وتارة اسماء الموجودات ، وعلى اى تقدير فالمراد حقائقها - س قده

(٢) اوكان كناية عن تضعيف آنية الانسان وافناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عندرؤية «موسى» ومايقال : هل يجوز على قدرة الله (تعالى) ان يدخل العالم بجملته في بيضة ؟ فالحق جوازه في بيضة الحمامة القدسية . - س قده.

جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» وهوعذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الاثاروجنة الافعال .

والا صغرعشق الانسان الصغير لكونه ايضاً انموذجاً مما في عالم الكبير كله ، و العالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذى ابرزفيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية. و كتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه آيات الكتاب المبين ، فمن تأمّل فيه وتدبّر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير وآياته ومعانيه واسراره و اذا اتفق واحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته ، فيرى الكل منطوياً في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه .

الفصل (٢١)

في اختلاف الناس في المحبوبات

اعلم انه لايوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذى يوجد في افراد البشر، وذلك لان المادة الانسانية(١) خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اى صورة من الصور والاتصاف باى صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين . فمنهم من هو في رتبة البهائم ، ونفسه النفس الشهوية . ومنهم من هو في رتبة السباع و نفسه النفس الغضبية . ومنهم من كان في منزل الشياطين . ومنهم من كان من نوع الملائكة ، ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غيرمحصورة

وقد علمت انمحبوب كل احدما يمائله ويشابهه وان الله (تعالى) قدركز(٢) في طباع

---

(١) ومادة العناصر التي يقال : انهامشتركة ، فحق اشتراكهايظهر في الانسان، وهذه القابلية للتحول بحسب الباطن الى الاجناس الاربعة ساقت الى ظاهر هذه المادة بحيث يمكن هذا الانسان الطبيعي المادى انيحكى بفعله افعال الانواع الاخرى . فللفرس طور لايتعداه ولايمكنه فعل الحمار وصوته ، وبالعكس ، وقس عليه ـ س قده.

(٢) يعني عدم شبع كل صنف من العشق بمعشوقه سببه ان كلا مجبول على محبة البقاء ومفطور على محبة مقام التمكين فيما استأثره ، والخلاص عن التلوين و البقاء والثبات من صفات الله تعالى ـ س قده .

الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التى تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابداً تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عاىق ولا منغّص، فهى ابداً عاشقة للاكل والجماع لاغير. وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغّص، فهي ابداً عاشقة للقهر والانتقام.

ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جربزة كذوبة، مظهرة للامور على غير ماهي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق، فهي ابداً عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما قال (تعالى) في صفة الشيطان: «يعدهم ويمنيهم ومايعدهم الشيطان الاغروراً».

و من اتمّ حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ماهي عليها و تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا و ترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه، فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية و الكون مع الله بلاعائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا، متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة تشوقاً الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها تمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودنائة نفوسهم كما ذكر الله (عزوجل) «ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون» وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى.

ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند فقدانه وأنه متى وصل اليه ونال مايهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ بقربه فانه لابد يوماً اوساعة ان يفارقه ويملّه اويتغير عليه، ويذهب عنه تلك الحلاوة

ويتلاشى له البشاشة، ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ماهو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضاً وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء و اوحش الاشياء عند محبة الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين، فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة، وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوى عشقهم، وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابدا الآباد كما ذكر الله «والذين آمنوا اشد حبا لله» وقال: «نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا» واشار الى حال المحبين سواه بقوله «كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماءاً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً».

ثم عطف نحو محبّيه فذكر حالهم وكنّى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال: «ووجد الله عنده فوفاه حسابه» وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائى ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية، وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بيّن في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذى يترا آى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان و مرائى الاعيان.

واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بهامدة وتخرج من القوة الى الفعل وترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشوق الى لقاء الله ولذّات الاخرة، ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التى نراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنّت اليها وتشوقت نحوها، واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها، والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها

خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية ، حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدةالحواس لمازالت رسومهاوصورهاعن النفس ، بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها ـ اعنى النفس الجزئية ـ صوراً روحانية صافية عن المواد .

ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من ذلك المقام الى مافوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لايخاف فراقها ولادثورهاوتغيرهاواستحالتها ابدالآبدين .

مثال ذلك :ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه اوفقده، فاذا وجده بعد مدة من الدهرو قدتغيرعماكان عليه من الحسن والجمال و تلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التى في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغيرولم يتبدل، ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن و الرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ماكانت من قبل، و كان يراها بزعمه على الغيرمن بعيد، ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغيرمسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته. فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامرخارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصورالحسان التى كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدهامنقوشةفي نفسه، مرسومة في ذاته،متمثلة بين يدى جوهره، مصورة عنده، باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير .

فاذا فطن العاقل الذكى بماوصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغيروتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذى لايزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبى الابدان، ويقول كماقال القائل:

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله | وعرّى افراس الصبى و رواحله

الفصل (۲۲)

في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانسان على ثلاثة اقسام: الاكبر والاوسط والاصغر. وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاءالله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم، فانه لو خلق فيك شوق الى الله (تعالى) وشهوة لمعرفة جماله وجلاله - وهو اصدق الشهوات واحق اللذات - لكنت تؤثرها على كل الخيرات و تختار جنة المعرفة و رياض الحكمة و ثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الامن يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الاشهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة، فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب.

ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يفترها الملال، بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات، الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية، وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوبة الى حد البلوغ الصوري وصار معدوداً من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل

اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حدالعقل بالفعل صارمن الرجال البالغين فى شهوة المعرفةوغيره من افراد البشربالنسبة اليه كالولدان والنسوان‌فى‌باب لذةالمعرفة وشهوة الحكمة ، فمن لم‌يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبى بعدلم‌يكمل‌عقله اوعنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية .

فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظرالى وجه الله ومطالعة جلالهفهم فى‌مطالعتهم‌جمال الحضرة الالهية فى‌جنة عرضهاالسموات والارض بل اكثرواوسع(١) فهم ينظرون الى العاكفين فى حضيض الشهوات نظرالعقلاءالى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة،ولذلك تراهم يستوحشون‌من اكثرالخلق‌ويؤثرون العزلة والخلوة والذكر، وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علماً منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاةمع الله ، ويتجردون‌عن اهلهم واولادهم ترفعاً عن‌الاشتغال بهم عن‌الله ، فترى الناس يضحكون‌عليهم ويستهزؤن بهم‌ويقولون فى‌حق من‌يرون‌منهم: «انه‌موسوس مجنون»وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية و لذاتها المزخرفة ويقولون :«ان تسخروا منافانا نسخرمنكم كماتسخرون» .

والعارف‌مشتغل‌بتهيئة سفينة النجاةلنفسه ولغيره‌لعلمه‌بخطرالمعاداذاجائت‌الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلةعن‌عذاب‌الله والسؤال والحساب‌وعقاب‌يوم الاخروسوء المرجع والمآب عندكشف الغطاء ، واظهارالبواطن والسرائروتحصيل مافى الصدور ، واخراج من فى القبور، وابرازالجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهوواللعب عندماوردسلطان قاهرعلى البلد يريدان يحاسب اهله ، ويقتل بعضهم ، ويخلع على بعضهم ، و يخلد بعضهم محبوساً فى سجنه ، ويرفع بعضهم الى‌مجلس قربه .

---

(١) بل لاكم ولاكيف ،فان جنتهم جنة الذات‌وجنة الصفات كماقال (تعالى) «وادخلى جنتى» ولااقل من‌جنة الافعال الابداعية التى من صقع الربوبية . واما الجنة الصورية فهى حجاب‌لهم عن‌عالم المعنى . ولايحتجبون عن‌جمال الحضرة الربوبية بداره وبستانه.

تو مگو ما‌را بدانشه بار نیست　　　　باکریمان کارها دشوار نیست -ح‌قده

فما اشد سخافة ! ! عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة و هو مشتغل اليوم بكسب المال والجاموالتفوق على الغيربالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل،وبين يديه هذه العقبات وفى طريقهالاهوية المهلكات و «الصادق عليه السلام» يقول : «رب شهوة ساعة او رثت حزناً طويلا » وسئل «الجنيد» عن صفة المحب فقال : دائم الفكر كثير الخلوة،قليل الخلطةلايبصراذانظر،ولايسمعاذاخوطب ولايفهم اذاتكلمولايحزناذااصيب ولايفرحاذااصاب ،ينظر الىاللهفي خلواته، ويأنس به ويناجيهفي سره وجهره ،ولاينازع اهل الدنيافى دنياهم تراه حزيناً يخشى حرمانمايرجو، ويخاف فوت مايطلب ،قددهش عقله من مطالعة جلال الله ، قليل المنام ، قليل الطعام ، دائم الاحزان ، للناس شأن، ولهشأناذا خلى حن ّ واذا تفرد ان ، وله شربة من كأس الوداد و استيحاش منجميع العباد» انتهى كلامه .

اقول :ماذكره هو من احوال المحبين فى مبادى سلوكهم الى الله وفى اوقات انزعاجهم من خلق الى الحق و اما عند الوصول و انشراح الصدربنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من احشخلق الله واوسعهم خلقاً واشدهم فرحاناً بمطالعةجلالالله ورؤيته فىكل شيء وكذلككان النبى (ص) قبل البعثة متوحشاً من الخلق متخلياً بعبادة ربه فى جبل «حراء» ثموسعالله قلبه وعظّم خلقهفبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة، والى ذلك اشار بقوله (تعالى) «الم نشرحلك صدرك» الى آخرالسورة وسنرجعالىتحقيق هذاالمقام في موعده انشاء الله .

قال بعض العلماء: «ولاتظنن ان روح العارف من الانسراح فى رياض المعرفة وبساتينها اقلمنروحمن يدخل الجنةالتي يعرفهاويقضى فيها شهوة البطن والفرجوانّى يتساويان،بل لاينكرأن يكون فى العارفين من رغبة فى فتح ابواب المعارف لينظرالى ملكوت السموات والارض وجلال خالقها ومدبرها اكثرمن رغبة الناس فى المأكول و المنكوح والملبوس، وكيف لايكون هذه الرغبة اغلب؟ و هى مشاركة للملائكة فى الفردوس الاعلى اذلاحظ للملائكة فى المطعم والمشربوالمنكح، ولعل تمتع البهائم بهذه الامورزيد على تمتعالانسان،فانكنت ترىمشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملاء الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعةجمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغيّك!! وماخسّ همتك وقيمتك على قدر همتك!! انتهى.

ومما ينبغي ان يعلم انه كما انوجود كل شيء من آثارموجدهولا يوجد شيءفي المعلول الاويوجد في علته على وجه اعلىواشرففهكذا جميعالمرغوبات والمستلذات التي توجد فيعالم الموادالجسمية والطبائع الكائنةالمستحيلةفانماهيرشحات لمايوجد فيعالم النفوس (١) ونشأة الجنان ودارالحيوان ، كما قال (تعالى) « و فيها ماتشتهيه الانفسوتلذالاعين وانتمفيها خالدون» وكذلك جميع مستلذاتالنفوس و تماثيل الجنة واشجارهاوانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها و نغمات طيورها انماهي آثار ورشحات لمايوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حولجنابهمناللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عنوصفها ، مما لاعين رأت ولااذن سمعت ، ولاخطرعلى قلب بشر ،فمن ترك الدنيا وزهدفيها فازبنعيم الآخرةولذات الجنة ، ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيمالقرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاءالله الذي يحقر فيجنبه كل نعيم ولذة

واعلم انهقبيح بذي عقل انيكون بهيمة وقدامكنه انيكون انساناً ، اوانساناً وقدامكنه انيكون ملكاً مقرباً و قال (تعالى) «ايحسبون انما نمدلهم من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لايشعرون» وقال ايضاً «قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنامثل مااوتي قارون انه لذوحظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم و يلكم ثوابالله خير لمنآمن و عمل صالحاً» اشار اليان من كان من اهل العلم يعلم ، ان المثوبات الاخروية أجل وابهى من اللذات الدنيوية لانتلك امور حقة باقية ، وهذه امورباطلة فانية وقال امير المؤمنين عليه‌السلام : «هلك خزان الاموال و العلماء احياء باقون مابقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم فيالقلوب موجودة.

---

(١) اى : النفوس المنطبعة الفلكية اوعالم المثال الذى هوالخيال المطلق للانسان الكبير، هذافيالمرغوبات الطبيعية ، واما المرغوبات الصناعية فانما هى رشحات لما فى نفوس الادميين فانهاتمثل فيخيالاتهماولاتم فيمحال صنايعهم حتى بعض الطبيعيات ،كما قيل : ان بعض الناس يتخيـل صورة حسنة عندالمباشرة ويصير الولد صبيحاً - قدّه.

الموقف التاسع

في فيضه (تعالى) وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية، وفيه فصول

الفصل (١)

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة عنه (تعالى) وان اى وجود يخصه

ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذى في الامور العامة التى هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) وهي هذه تلخيصاً وتذكيراً.

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات (٢) انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه

---

(١) اى: من حيث التحقق في ضمن اى فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم ، لان الحكيم باحث عن الاعيان الموجودة ففي الامور العامة يقال: كل واجب الوجود بالذات لاماهية له ولاجزء له ، وكل قديم بالذات لابدء له . وفي الالهيات يقال : الواجب الوجود بالذات الشخصى (تعالى شأنه) لاماهية له ولاجزء له وهو القديم بالذات ولابدء له وقس عليه س قده

(٢) جرى في هذا البحث على ماجرى عليه متأخروا المنطقيين ودأبهم الغور في ظواهر الالفاظ والقاء المصارعة بين العبارات فمادبذلك تقابل الايجاب والسلب وهو أول الاوائل و ابده البديهيات في صف النظريات الخفية التى لايتيسر فهمها للمتعلم الاعن جهد بالغ .وانت ترى ان عنوان موضوع البحث في كلامه اعني قوله «تقابل السلب والايجاب» اوضح بكثير من ←

يكون رفع الآخر اى : لا مفهوم له سوى كونه رفعاً له (١) ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لا محالة عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لما حاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض ـ وهو التكرر من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقدفرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه

← التفسير الذى اردفه به والحق ماذكره قدماء المنطقيين وهو ان اول الاوائل هو ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وان شئت فقل : ان الايجاب والسلب في قضية واحدة بعينها لا يصدقان معاولا يكذبان معا ، وهو في الحقيقة قضية منفصلة حقيقية . واذكان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها الى السلب والايجاب في «هليتها البسيطة» فالتناقض بين «زيد» و«لازيد» بالحقيقة بين مايؤلان اليه من قولنا «زيد موجود» و«ليس زيد بموجود» .طمد.

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم النقيض الذى هو سلب السلب ، فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولازم نقيضه ونسبة التقابل الى السلب و الايجاب انما هو بنوع من التجوز ، لان الطرد من احد الجانبين اعنى الايجاب بالعرض ، و لو وضعنا مكانه ماهو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب ، وهذا وحده كاف في فساد هذا التفسير، فان البداهة قائمة على ان الايجاب في نفسه طارد للسلب بعين ما يطرد به السلب الايجاب من غير ان يفتقر في طرده الى كونه لازما لسلب السلب، وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات ان لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين، اذ السلب والايجاب لا واسطة بينهما بالضرورة ـ ط مد .

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الا وقوع الفعل من الجانبين وأما التكرر فلا ، ولعل المراد من التكرر هو ماذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لا يلائمه ماسيوجه به التكرر بقوله : «والاولى ان يقال» «الخ» . طمد.

فتارة قلبّوا القول (١) «بان نقيض كل شيء رفعه» الى القول «بان رفع كل شيء نقيضه» وجعلوا كلا من الطرفين نقيضاً للاخر ، واما الرفع فهومختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للاخر والآخر مرفوعاً به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجانبين (والاولى) ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه «نقيض النقيض» و«رفع الرفع» فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل ، والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لابد (٣) ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر ، واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امراً بخصوصه ولا هومشروط بتخصص معنى الأعدم كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع ، ولا ايضاً مشروط بان مفهومه المرفوع بدبل الواجب ان يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر اولا فقد

---

(١) لانه اذا اقتضى التكرر وكان العين ايضا نقيضا ولم يكن العين رفعا كما ترى ان «اللاانسان» رفع «الانسان» لكن «الانسان» ليس رفعا وقدقالوا «ان نقيض كل شيء رفعه» فلاجرم احتاجوا الى هذا التغليب بأن يقولوا : «رفع كل شيء نقيضه» وحينئذ لاضير في عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا ، لان المحمول اعم من الموضوع ـ س قده .

(۶) اى: ارادوا القدر المشترك بين المصدر المبنى للفاعل والمصدر المبنى للمفعول، اى: الرفع بالمعنى الاعم من الرافعية و المرفوعية ـ س قده .

(٧) توضيحه : ان احد الطرفين امر بخصوصه فانه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر واما اللاخر فليس امر بخصوصه ، اذهو في كل موردشيء ففي مورد انسان ، وفي مورد فرس، وفي مورد حجر ، وفي مورد بياض، وهكذا وكما ليس الخصوصية شطراله فكذلك ليست شرطا له لاخصوصية عدم كونه رفعا لكذلك الرفع وان كان رفعا لشيء آخر كالعدم والامتناع و اللاانسان وغيرها مما هي ايجاب اضافي بالنسبة الى رفعها ، وليس أيضاً نفس الوصف العنواني الذى هو المرفوع بل ذاته اى : ليس هو المرفوع بالحمل الاولى بل بالحمل الشائع ـ س قده.

اتضح ان في المتقابلين تقابل السلب و الايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجاباً اضافياً بالقياس اليه ، سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي اوفي غيره من السلوب.

ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه(١) كما بين «الانسان» و«اللاانسان» و«زيد» و«لازيد» او«لاانسان» و«لالاانسان» و «لا زيد» و«لالازيد»اوبحسب «وجودفي» بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه عنه، اورفع السوادورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خالياً عن المتقابلين بحسب «حمل على» وهو «حمل هوهو» .

و كذا يستحيل ان يوجد شيء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب «وجود في» وهوحمل الاشتقاق،فكما ان كل شيء اما بياض واما لابياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض و اما لاابيض ، بمعنى انه اما ذوبياض و اما لاذوبياض ، و القبيلان كلاهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع.

وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض. لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع ـ فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب (٢) فنقيض «كل انسان حيوان» هو «ليس كل انسان بحيوان »

---

(١) الموضوع هنا ما بازاء المحمول اي : ماهو فرد الانسان ويحمل هو عليه ، ليس فردا للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع في التناقض بتخلل «ذو» و «في» هو المحل المستغني ـ س قده.

(٢) فيه ـ مضافا الى ماقدمناه من وجه الفساد ـ فساد آخر وهو ان من البين ان القضية السالبة لاحكم فيها وانما هو سلب الحكم ورفعه وفسخه ، فمن المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعاً من الايجاب نظير تبديل المحصلة معدولة، وذلك باعتبار سلب الحكم حكماً سلبياً. فالسلب بهذا الاعتبار الذي يسميه المصنف ايجابا اضافيا يكون نوعا من الايجاب لازما للسلب الحقيقي ويكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب←

ونقيض «لاشيء من الحجر بانسان» هو «ليس لا شيء من الحجر بانسان» لكن لوصدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ، و لاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي (۱) سلب جزئي و نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي .

اصل آخر - لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضاً من طريق «حمل هو هو» و نقيض من طريق «حمل ذو هو» فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد، فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم « بحمل على» في موضوع واحد وهو «حمل هو هو» لااجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه ، فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره ، فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي ، وكذا الحركة بالقياس الى السواد، فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة، وكذا اشتقاقاً اعني «ذا السواد» و«لاذا السواد (۲) واما «ذوالسواد» و «ذواللاسواد» فلاتناقض بينهما، اذ الموضوع اذا

→ انه نقيض للازم السلب وهو الايجاب الاضافي ويؤل الى ان كل ايجاب فله نقيض هو سلبه واما السلب فلانقيض له اصلا الااللازمه وهو ايجاب - طمد:

(۱) وذلك لكذب الكليتين معاً عندكون الموضوع اعم كقولنا : «كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان» وصدق الجزئيتين معاعنده كقولنا «بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان» - طمد .

(۲) يتراأى انه ينبغي ان يقال اعني ذاالسواد وذا اللاسواد ، وقدنفاه صريحا مع انه المناسب ، لان المتناقضين اشتقاقا ليس الاان يكون المحل الذي هو ذوالسواد مثلا ذااللاسواد واذانسب السواد الى المحل بكلمة «في» لم ينسب اللاسواد اليهبا . فنقول : مراده - كما يشيراليه بقوله «نعم الخ» انهما نقيضان اشتقاقا ايضاً بان يكون المحل ذاالسواد وذااللاسواد ←

وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذوسواد وصدق عليه انه ذوحركة فصدق عليه انه ذولاسواد ، اذ الحركة لاسواد بحمل التواطى ولايلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لااسود فان «ذاالسواد» وان كان معناه بعينه معنى «اسود» الاان «ذااللاسواد» ليس معناه معنى «لااسود» نعم لواريد من «اللاسواد» نفس هذا المفهوم السلبى لاشىء آخر معروض له اومتحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا : «هذا ذوالاسواد» بعينه مفاد قولنا «هذا لااسود» فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده انشاءالله .

اصل آخر ـ فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لابد من مراعاتها لئلا يقع الانسان فى الغلط حتى يظن الكثير واحد والواحد كثير ، و ذلك لجهله بان اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة فى الذات و ايها لايوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقى فى اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه (تعالى) بصفاته الكمالية (كالعلم والقدرة و الارادة وغيرها فى مرتبة ذاته بذاته ، ولم يشعروا بان تلك الصفات ـ مع انها غير متحدة المفهوم ـ لاتوجب كثرة فى الموصوف ، وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلى بالاشياء فى مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية و الاولى هى التى جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للانسان، وكالكاتب للمركب الصنفى والثانية هى التى كالخارج (٢)

كماقلتم وجعلتموه الظاهر لكن ذااللاسواد بمعنى لاذاالسواد ، فان ذااللاسواد لمعنيان: احدهما ذواللاسواد بمعنى ذومعروض اللاسواد كالحركة وهو لايناقض السواد بل هما خلافان وهذا ماقال (ره) : «واما ذوالسواد الخ» وثانيهما ذورفع مطلق السواد لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السواد هنا الاعن الحركة لاعن الموضوع لانه متصف بالسواد فى مثالنا ـ س قده

(١) انماقال «كالجزء» مع ان الناطق (مثلا) هوالجزء ، لكونه من باب الاكتفاء بالاقل وانماكان مثل الكاتب والابيض كالجزء مع انه الجزء للمركب الصنفى اوالشخصى، لان هذا المركب اعتبارى، لان احد جزئيه جوهر والاخر عرض ـ س قده.

(٢) انماكانت كالخارج مع انه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كماقال هو (ره) س قده

منه مثل کون الشیء علة ومعلولا (۱) وان کان التقید والتحیث بهاداخلا بشرط ان یکون التقیدبها مأخوذاً علی انّه تقیدلاعلی انه قید والتحیث تحیّثاًلاحیثیة،ای معنی حرفیاغیر مستقل بالمفهومیة کما علمت فی الحصة من الفرق بینها وبین الفردثم الحیثیة التقییدیة قدتکون فی العنوانات (۲) بحسب المعبربه و الحکایة دون المعبر عنه و المحکی

(۱) المراد بالشیء : الحیثیة . فمثال کون الحیثیة علة کان یقال العقل الاول لانتسابه الی الواجب منشأللاطلس فان الحیثیة حینئذ تعلیلیة ، بخلاف ما اذاقیل لامکانه منشأالاطلس فان الحیثیة حینئذ تقییدیة ومثال کون الحیثیة معلولا ان یقال الارضیة من حیث الببوسة منشأ لتماسك اجزاء البنا.ولیس المراد بالشیء فی قوله «مثل کون الشیء علة و معلولا» المحیث والاکانت الحیثیة تقییدیة لاتعلیلیة ، لان العلة اماعلة بذاتها کالواجب بالذات تعالی فالعلیة ذاته واماعلة لابذاتها کالنار التی علة للاحراق بصورتها النوعیة ، فالعلیة جزئها اوکجزئها و کذا کل علة انماهی علة بالضمائم التی بها تصیر عللا بالفعل ، بل تلك الضمیمة بالحقیقة علة والعلیة نفس ذاتها وکذاالمعلول ، فالمعلولیة عین ذات المجعول بالذات . س قده .

(۲) هذامنه غریب لان الحیثیة هنا (ای فی اللابشرط غیرالمقید باللابشرطیة ، والمطلق غیرالمقید بالاطلاق) اطلاقیة لاتقییدیة الافی اللفظ ، ولاشغل لاهل المعنی باللفظ والحکیم هوالباحث عن الحقائق ، ففی الحقیقة وفی المعبر عنه لیس الا الارسال الصرف فالابسط الاوضح فی المقام ان یثلث القسمة کماقرّرنا فی حواشینا علی الامور العامة ویقال: اذاحیث شیء بحیثیة فی التعبیر فاما ان یکون المقصود من التحیث عدم التحیث فی الموضوعیة للحکم ومن التقیید عدم التقییدوان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحیثیة اطلاقیة مثل قولنا«الماهیة من حیث هی لاموجودة ولامعدومة» واما ان یکون المقصودمنه انه جزء الموضوع من حیث هو موضوع مثل قولنا «الجسم من حیث انه مسطح ابیض ، والجسم من حیث انه ابیض مرئی» واما ان یکون المقصود تعلیل الحکم مثل «ان الانسان من حیث أنه مدرك للامور الغریبة متعجب وانه من حیث انه متعجب ضاحك» فالحیثیة التعلیلیة خارجة عن الموضوع ، اذالعلة خارجة والمراد علة الوجود لاعلة القوام ولکونها خارجة لیست مکثرة للموضوع فاذاقلنا«الکرباس من حیث انه ابیض مفرق لنورالبصر» کانت الحیثیة تقییدیة واذا قلنا «الکرباس من حیث ـــ

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق اولابشرط شيء كذا » وليس المراد به الانفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها ، بخلاف ما اذا جعلت «الاطلاق» و «اللابشرطية» و « الارسال» قيداً للماهية ، فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء اوبشرط لاشيء ولايصدق المأخوذة مع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما، كما انهما متقابلتان ، واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها .

ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع ، لكن الفحص و البرهان يحكمان (١) بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود ، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ، ولكن بعضها ممالايأبى

← صنعة القصار فيه مفرق له اومن حيث الشمس مفرق» فالحيثية تعليلية فانهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فانه زائد متصل.

ان قلت: التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوهما ايضا زوائد متصلة وتوخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية .

قلت : نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية و لكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان (مثلا) فقط موضوعا وجعل التعجب (مثلا) خارجا وعلة للحكم لاجزء للموضوع فالتكثر الذي يترائى انما هو من اعتبار جعلها تقييدية لامن اعتبار جعلها تعليلية .

ان قلت: علة الوجود خارجة عن المعلول لكن العلة هنا علة لحمل المحمول لاللموضوع ليكون خارجا عنه .

قلت: بل هي علة للموضوع ايضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود ، فالمتعجب علة للانسان الضاحك ، والمدرك للغرائب علة للانسان المتعجب - س قده.

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية اذلاتقييد حقيقي فلايقدح في قولهم «ان الحيثيات التقييدية مكثرة» - س قده.

الاتحاد مع بعض الاثرى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقة ؟ وكذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى ، ولاينافى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة فى ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتى الاولى دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا فى المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشايع ويكذب عليه بالحمل الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبى كما سبق ذكره مراراً فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولايقدح ذلك فى بساطة ذات الموضوع وهويته . وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثّرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة فى نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعاً من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى الشىء الواحد والوجود والعدم .

اصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة فى ان مناط الاتصاف (١) بشىء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعنى بذلك انه لايصح للشىء التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى ، فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ، ولا

---

(١) يعنى: كما ان الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت مكثرة للموضوع ـ كما اذا كانت زوائد على الموضوع متصلة ـ املا كما اذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتى بعد اسطر : «انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية» فحيثية السمع فى الانسان مناطها القوة السامعة و حيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل والعاقلة والتحرك و المحركة و جميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التى هى ايضاً حيثيات له ـ س قده.

الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية ، والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتباً بالفعل وكل متشكل متحركاً ، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم ،فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم ، عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم ،والا لكانا لفظين مترادفين لمعني واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الاشارة اليه،فقالوا قولا مطلقا: انما يلحق الذات بحسب حيثية ما- آية حيثية كانت-ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها-متصادمة كانت ام غير متصادمة يجمعها انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لا تعرض لذات واحدة الا من بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض

واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ماذكر انها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذاكثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء الماهية النوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصح به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود .

واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي و ان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادو جهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام الا، و ذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل و الاثار المتفننة عنها .

اصل آخر - انك تستطيع مماذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع، ولا ايضاً يستوجب اتصافه

(١) واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال: «ان الفصل علة لتحصل الجنس» مع ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متقابلان فذلك بلحاظ كونهما مادة وصورة وهما في المركبات موجودتان بوجودين وفي البسائط كذلك باعتبارهما - س قده.

بهامن جمیع الحیثیات التی تثبت لهذا الموضوع، فاذاقلنا «زید موجود فی الواقع» فیکفی لنافی صدق هذا الحکم اتصاف زیدبالوجود فی الجملة وان لم یکن موجوداً فی مرتبة نفس ماهیته مجردة عن تأثیرالفاعل، فاذاقلنا «زیداسود» فلایلزم ان یکون اتصافه بالسواد من حیث انسانیته ولامن حیث کتابته ولامن حیث علمه وقدرته وسخاوته وشجاعته الی غیرذلك من الصفات والحیثیات التی لامدخل لهافی السوادیة فالسواد مسلوب عن زید من حیث ثبوت تلك الامور التی اشرنا الیها، و علی ذلك لا یضرعدم صدقه من تلك الحیثیات صدقه فی الواقع، وذاك لان تحقیق الشيء یقع بتحقق نحو من انحاءالوقوع و ارتفاعه بارتفاع جمیع الانحاء (١) .

فاذا تقررهذا نقول اذااتصف موضوع بسیط الذات من جمیع الوجوه بصفة من الصفات فیجب ان یتصف بها بجمیع الاعتبارات وفی کل مرتبة من مراتب نفس الامرفالذی سبق بآیاته من ان المتقابلین «بحمل علی» قدلایکونان متقابلین بحسب «وجود فی» کالرائحة واللون المجتمعین فی موضوع مثل التفاحة التی وجدت فیهارائحة ولون «واللون لارائحة» انما یستقیم ذلك اذا لم یکن الموضوع واحداً صرفاً والحیثیات فیه واحدة ففی مثال التفاحة لوکانت حیثیة الرائحة بعینها هی حیثیة اللون لکان قولنا «فیهارائحة» و«فیها لارائحة» بمنزلة قولنا «الرائحة لارائحة» فیلزم حینئذان یکون النقیضان من سبیل «حمل علی» نقیضین من سبیل «وجود فی» فالذی قدسبق ذکره من ان الشيء ونقیضه بحسب

(١) هذاکقولهم : «الکلی یتحقق بتحقق فردما ویرتفع بارتفاع جمیع الافراد وهو قضیة مشهودة والظاهر انهم بنوها علی تناقض الایجاب الجزئی والسلب الکلی ولم یتعرضوا لعکسه ، لان تحقق الافراد وهی غیر متناهیة غیرمعقول والحق ان التحقق والارتفاع سیان فی الحکم فالارتفاع المقید وهوالارتفاع فی الجملة یقع بارتفاع نحو من الانحاء ، والارتفاع المطلق لایقع الابارتفاع جمیع الانحاء وهوظاهر وکذاالتحقق المقید وهوالتحقق فی الجملة یقع بالتحقق فی نحو من الانحاء و التحقق المطلق وهوالذی لم یتقید فی ثبوته بقید کالوجود الواجبی جل ذکره واقع فی جمیع الانحاء ، ثابت فی کل المراتب ، محقق علی ای فرض وتقدیر – طمد.

«حمل على» لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل «وجود في» انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل(١) و بحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة

واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق «حمل على» (كاللون والحركة) بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر ـ حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها و بحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركة (اعني اللون) في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها و بحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع ـ كانت اللاحركة « حركة بالضرورة ، فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق « حمل على» وهما الحركة واللاحركة بحسب «وجود في» من حيثية واحدة ـ اجتماعهما بحسب «حمل على» ايضاً، و ذلك بديهي الاستحالة «على» ان العقل السليم (٢) المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها يكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة ، والا لكانت الحركة لاحركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه(٣) والكل باطل «فقد تحقق و تبين» ان المتناقضين حسب «حمل على» (كالسواد والحركة)

---

(١) اي جهة مخصوصة بمعنونة له ومناط خاص له وهذا كما مر ان اتصاف الشيء بصفة من حيثية ليس يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات فالموضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال و للمناط الخاص الذي هو القوة المحركة لاغير ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه ذا مزاج مخصوص لاغير ـ س قده .

(٢) والحاصل ان في مقام تكثير الواحد و بالنظر الدقيق في المركب ايضا لا يصدر عن الواحد الا الواحدة ، ففي الانسان ، التعقل من العاقلة وكل احساس من قوة حساسة وكل تحريك من قوة محركة بل كل صفة لموصوف على حدة فالقاعدة من البينات ـ س قده.

(٣) وذلك كما في الحق الاحد تعالى شأنه ، فان الحيثية ومناطها والمحيث فيه واحد اذ ما به عليته ما به تذوته ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل والترقي في كلامه بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا ـ س قده.

انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب «وجود في» بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين ، لا من حيثية واحدة .

الفصل (٢)

في ان اول ما يصدر الاول عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً

هذه الاصول الممهدة التي قدمر ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد (١) لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان تصدر عن الواحد وان يصدر عنها مبدعان معاً بل واحد فواحداً الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات . فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره ، الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل (٢) اشد جحوداً كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة (٣) عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان ، لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكعبة القدس والبيت قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا

---

(١) يعني: ان القاعدة كلية غير مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانية لكن لا يفي (ده) بهذا ويقول في سفر النفس بالاختصاص - س قده.

(٢) وبعض محققي المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا انه قضية شرطية صادقة لكن ليس فيها وضع المقدم اذ لا واحد حقيقي حتى ان للواجب بالذات ايضا ماهية ووجودا ولا اقل من صفات زائدة - س قده

(٣) الاول بلسان الاشراق و الثاني بلسان المشاء ، و الصورة ما به الشيء بالفعل ، والابعاد اعم من المادية و المثالية ، فالمراد بالثالث : العقول المجردة الصاعدة الى عالم العقل الكلي الخواتم في السلسلة الصعودية بازاء العقول الكلية التي هي فواتح الكتاب التكويني في السلسلة النزولية . وتحاشي المعاندين عن هذا الانكشاف لاجل وجدان مجرد وقديم سوى الله (تعالى) بظنهم الفاسد وسد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد ولم يعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهية ما وقصور ما وجدان قديم بالذات سوى الله . وايضا هذا النور ـــ

الخروج لاعدّوا له عدة «ولکن کره الله انبعاثهم وثبطهم وقیل اقعدوا مع القاعدین».

و یشبه ان یکون اکثر هؤلاء المجادلین خصماء الروحانیین و اعداء الملائکة المقربین ضمیراً وقلباً وان لم یصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً کالیهود کما فی قوله (تعالی) «قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبك باذن الله» فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة و دفع الشبه عنه صوناً لعقائد الطالبین للحق عن شکوك المضلین المعطلین .

فقالوا ــ کماسلف ذکره فی السفر الاول فی ضوابط العلة والمعلول ــ انه لو صدر عن الواحد من حیث هو واحد «أ» و«ب» مثلا «وأ» لیس «ب» فقد صدر عنه من الجهة الواحدة «ب» و «مالیس ب» وذلك یتضمن اجتماع النقیضین وقد مرذکر بعض الشکوك علی هذا البرهان مع اجوبتها هناك و قد اوردنا ایضاً هناك اعتراض «امام الباحثین المعترضین علی الحکمة» متمنطقاً علی رئیس صناعة المیزان مع الاشارة الی موضع الاشتباه ومعرض الخلل و الخبط .

وهنا نقول بعد تمهید هذه الاصول : ــ ان من الواضح المنکشف بما سبق ان صدور «مالیس ب» بعینه فی قوة عدم صدور «ب» من حیثیة صدور «مالیس ب» والالکان «مالیس ب» هو بعینه «ب» وان لم یکن هو فی قوة عدم صدور «ب» (۱) بحسب اصل الواقع واصل

ــ المجرد من صقع الربوبیة فهو مجرد بتجرد الله قدیم بقدم الله . ولم یدروا ایضا ان الاذعان به یصادم عموم قدرة الله لانه قدرة الله ویدالله فعله وفعل کل ماهو من صقع الله فعل الله . و ایضا صدوره عن الله صدور الکل عن الله لانه بعد الحق کل الوجودات فالفعلیة طرأ ظلاله کما هو ظل الله الم تر الی ربك کیف مدالظل ــ س قده.

(۱) من حیثیة صدور «مالیس ب» بناء علی الاصل الاخیر فقد ذکر فیه ان السواد مسلوب عن زید الاسود من حیثیة ثبوت علمه مثلا ، فهنا ایضاً وان فرض «صدور ب» لکن «صدور ب» مسلوب من حیثیة «صدورج» ولما کان البسیط المحض جمیع حیثیاته حیثیة واحدة وهی نفس ذات المحیث صدق عدم «صدورب» عنه بقول مطلق وقد فرض «صدور ب» ایضاعنه هذا جمع بین النقیضین ـ س قده.

الوجود فی نفس الامر فان مالیس برائحة فی الجسم - وان لم یکن بمنزلة مالیست فیه رائحة فی مطلق التحقق فیمکن اجتماع مالیس برائحة مع ماهو رائحة فی جسم واحد لکن لایمکن وجود ماهو رائحة فیه من الحیثیة التی وجد فیه مالیس برائحة ، والا لکان ماهو رائحة ومالیس هو برائحة شیئاً واحداً .

والحاصل ان النقیضین «بحمل علی» انما یجوز اجتماعهما فی موضوع واحد بعینه باعتبار حمل الاشتقاق من حیثیتین مختلفتین تعلیلیتین (تقییدیتین خل) لامن حیثیة واحدة والالزم التناقض لا محالة (١) وهذا الاسلوب قریب المأخذ مما سلکناه فی دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه «ا» کانت ذاته بخصوصها مصدر آل «ا» بمعنی ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) وهو بعینه عنوان لتلک الخصوصیة فلو صدرت عنه « ب » ایضاً بحسب تلک الخصوصیة (٣) کانت تلک الخصوصیته مصداقاً لصدور « غیر ا» ولا شبهة فی ان صدور« ا » وصدور « لیس ا » متخالفان فی المفهوم فیلزم ان یکون (۴) تلک الخصوصیة غیر تلک الخصوصیة وهو محال .

ویقرب من هذا فی اصابة الحق ما ذکره «الکاتبی » فی شرح الملخص » فانه بعدما حرّر کلام الماتن وقرر المنع المذکور - اعنی منع کون صدور «لا ا » مثلا مستلزماً للاصدور« ا » -قال: قال وان سلم فلاتناقض بین قولنا صدر عنه «ا» ولم یصدر عنه «ا» لانهما

---

(١) لان وحدة حیثیة الصدور تجعل مرتبة الصادرین المتناقضین وظرفهما واحدة. طمد

(٢) لماقرر ان المصدریة بالمعنی المذکور نفس ماهیة العلة البسیطة - هج قده.

(٣) ولو صدر «ب» عنه بحسب خصوصیة اخری لکان مرکبا وانما کانا قریبی المأخذ لاواحدا لانه (قده) تکلم فی المناط للحیثیة وفی الطریقة الاخری فی نفس الحیثیة و المناط ایضاحیثیة الاان الفرق واضح . وایضا توهم الصدور الاضافی بعید فی طریقته بخلاف الطریقة الاخری - س قده.

(۴) ولایرد علیه جواز انتزاع مفهومین مختلفین من مصداق واحد من حیث هو واحد لان المفروض عدم کفایة خصوصیة «صدور ب» مثلا لانتزاع عنوان مصدر غیر «ب» وافتقار انتزاعه الی ملاحظة صدور غیر «ب» فمصداقا العنوانین مختلف لامحالة - طمد .

مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة (١)

اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ، فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق » ثم لايخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة، اذلا معنى لاعتبار الزمان هيهنا . و اراد بالمطلقتين : مالم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام : ما قيد بعمومها و حينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذاالمعنى لاحتمال اختلاف الحيثية ، اما اذا اتحدت الحيثية فلايمكن صدقهمامعاً وذلك ظاهر .

قال : وعند هذايظهرانعكاس « تشنيع الامام الرازى على الشيخاليه» .

الفصل (٣)

فيسياقة اخرى منالكلام لتبيين هذا المرام اورده (بهمنيار) في كتاب (التحصيل) تلخيصاًلماقدتكررذكره في كلام (الشيخ الرئيس) سيمافي(التعليقات)

حيث قال واعلمان البسيطالذى لاتركيب فيه اصلالايكون علةلشيئين معاًمعية بالطبع ، فانه لايصدر عنه شيء الابعدان يجب صدوره عنه ، فان صدرعن « ا » « ج » من حيث يجب صدور«ب»عنهلم يكن حينئذواجباً صدور«ب»عنهفانهان صدرعنه«ج»من حيث يجب صدور «ب» عنه كانمن حيث وجب صدور«ب»عنه يصدرعنه ماليس « ب » فلايكون اذنصدور«ب»عنه واجبا فاذنكل بسيطفانما يصدرعنهاولايكوناحدى الذات» انتهى .

---

(١) يريدانهانكانتاحديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة نقيضالمطلقة العامة ، الاترى انها هناكاذبة ؛ والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم منصدق كل كذب الاخرى لكن لانقولانه لميصدر عنهالف بحيثيةمنالحيثيات حتى يكونا نقيضين بلصدرالف بحيثية ولميصدر الف بحيثية اخرى و هي حيثية صدور الجيم . هذا مراد «الامام» ولميفهم كماقال «الكاتبي» : «انهيلزم حينئذ فيالبسيط المحض حيث وحيث وهذاالتركيبفينعكس التشنيع علىالمتمنطق» ـ برقده.

و اعترض علیه «الفاضل الدوانی» فی «حاشیة التجرید» بقوله: «وانت تعلم انه یتوجه علیه انه لایلزم من المفروض وهو صدور «ج» من حیث یجب صدور «ب» ان لا یکون «ب» واجباً، بل ان یکون «ب» واجباً من حیث وجب «ج» بعینه، وهل الکلام الافی نفیه»

اقول: زیادة قید الوجوب فی هذه السیاقة تفید ان العلة الموجبة للشیء لابد وان یکون فیه من الخصوصیة بالقیاس الی معلولها بعینه مالا یکون لها تلک الخصوصیة الی معلولها الآخر لو فرض بعینه کما لایکون لعلة اخری لو فرضت بالقیاس الی هذا المعلول او معلول آخر فتلک الخصوصیة الذاتیة مبدأ ایجاب المعلول المعین بخصوصه ومنشأ انبعاثه بماهی هی، ولیس المراد بالخصوصیة او الحیثیة هذا المفهوم المصدری الذی یجوز کسائر المعانی المصدریة ان یتعدد بتعدد ما اضیف الیه بل المبدء الخاص الذی یکون بجوهر ذاته وحاق تعینه مصداق الحیثیة المذکورة التی یعبر عنها بصدور کذا و ترتب کذا ویعبر عن مبدأها ایضاً تارة بالحیثیة وتارة بالخصوصیة.

وبالجملة: کل ممکن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل، فوجوب حصوله قائم بالفاعل کما مر ذکره فی بیان کون کل ممکن محفوفاً بالوجوبین، وقد علمت من طریقتان ان هذا الوجوب السابق - وان کان صفة للممکن - لکنه یتحصل بالفاعل، ولا شبهة فی ان وجوب زید -مثلا کوجوده- یباین وجوب عمرو- ولایمکن ان یکون لذاتین متغایرتین وجوب واحد کما لایمکن لهما وجود واحد، وقیام هذا الوجوب السابق بفاعل الشیء کقیام امکانه وقوة استعداده بقابله، وکما لایکون لحادثین امکان واحد سابق علیهما بالزمان فکذا لایکون لمعلولین متغایرین وجوب واحد سابق علیهما بالذات.

فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الاول اما لذاته اولاجل غیره، فان کان لغیره لم یکن مستندا الیه بالذات والکلام فیما یستند الیه بالذات لالاجل واسطة وان کان صدوره منه بغیر واسطة، والمبدء مبدء له لذاته وفی ذاته بعینها وجوب وجود ذلک الاثر: فاذا کانت ذاته امراً واحداً حقیقیا فلایتصور منه حصول شیئین علی سبیل الوجوب فی درجة واحدة.

فالذي سبق الى بعض الاوهام السخيفة: «انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما مـن سائر الاشياء ، فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنـد فـي درجة واحـدة

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل ، فـان مـطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعيّنة فهي كسائر المطلقات لاتغنى عن الحاجـة الى التعيين .

فنقول: ان ذينك الشيئين لابد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزاً بها عن خصوصية صاحبه ، فاذن منشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من الخصوصيتين في تحقيق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية، لا كالوحدات المبهمة المرسلة التي هي في الوجود والتحصيل تفتقر الى مخصص ذاتي مقوم للوجود، وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم، فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

الفصل (٤)

وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه كـ (الشفاء) و «الاشارات» و «التعليقات» وغيرها

وهو ان مفهوم «ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه الف» غير مفهوم « ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب» فالمفهومان المختلفان اما ان يكونـا مقومين لتلك

العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احدهما مقوماً والاخر لازماً لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لاواحدة من كل وجه وان كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم «انه صدر عنه احد اللازمين» مغاير لمفهوم «انه صدر عنه اللازم الآخر» فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون، لازم لازماً بواسطة لازم آخر وهذا الكلام - كلّ مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية - يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي - لما هي هي - ان يكون لها لازم (١) اولا تقتضي ، فان اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف ، وان كانت الماهية لا تقتضي شيئاً اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم.

فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها ، واما ان جعل احد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في الدرجة لان المقوم متقدم ، والمتقدم ليس ما ليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، و يلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته (٣) والّا فعاد الكلام وعلى الجملة - مع جميع التقديرات -

---

(١) من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما اولا يقتضي من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين - س قده .

(٢) اذ لو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما اذا كانتا متغائرتين فانه يلزم الخلف ويلزم التركيب ايضا من حيثية وحيثية بعلاوة التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلي مقوماً آخر ، ولما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت اضافة الحيثية اليهما بيانية ويمكن ان تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة: حيثية اخرى هي المناط اذ مر في الاصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بمناطات اخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته - س قده.

(٣) فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية - س قده .

يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر امافي ماهية العلة ، اولانها موجودة بعد كونها شيئاً مّا اوبعد وجودها بتفريق لها ، والاول كمافي الجسم بحسب ماهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل .

والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير ماهيته و وجوده .

والثالث كمافي الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتأخرة عنه في الوجود اوالى جزئياته ، وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود ، فاذن كل مايلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة اومتكثر الهويّة بوجه البتة

فقد ظهر ان العلة الواحدة بماهي واحدة لايصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط وانمااشترط ان لايكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعاً عن الواحد الحقيقي ولكن لافي درجة واحدة بل البعض بتوسط بعض .

الفصل (٥)

في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها

قال «صاحب التشكيك» في «المحصل» : «مسئلة : العلة الواحدة يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافاً للفلاسفة والمعتزلة . لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض . احتجوا بان مفهوم «كونه مصدراً لاحد المعلولين» غير مفهوم «كونه مصدرا للاخر» فالمفهومان المتغايران ان كاناداخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر فرداً بل كان مركباً ، وان كاناخارجين كانامعلولين ، فيكون الكلام في كيفية صدورهماعنه كالكلام في الاول ، فيفضي الى التسلسل. وان كان احدهما داخلا والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لان الداخل هوجزء الماهية وماله جزء كان مركباً وكان المعلول ايضاً واحد ، لان الداخل لايكون معلولا» .

اقول: هذا هوالبرهان الذى نقلناه عن «الشيخ» مع تغيير لفظ «المقوم» في الشق الثالث «بالداخل» وبهذا التغيير افسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق في الثلاثة ،

بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجاً فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين اوكليهما من لزوم كون مافرض معلولا علة (١) ومافرض اثنين واحداً .

ثم قال: «والجواب ان مؤثرية الشيء (٢) ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية اوخارج عنها .

وقال «المحقق الطوسى» (ره) في «نقده للمحصل» : « اقول : الاشعرية قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقول بعلية ماعدا الصفات و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضاً وصاحب الكتاب خالف الكل و الحصول في المكان امر وجودى و معلول للجسمية من باب التأثير، وقبول الاعراض ليس بوجودى (٣) عنده وهو وان كان وجودياً عندهم لكنه من باب التأثر و هم لايمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة ،

---

(١) بيان اللزوم ماشير اليه في قول «الشيخ» انه لايكون حيثية الاستلزام حيثية التقوم، فهنا نقول : ان كانت الحيثية اللازمة غير المقومه (اى العينية) واللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة الا واحداً ، هذا خلف . وان زعمتم انها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذى هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف آخر وهو كون الاثنين واحدا وهما الحيثيتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت الحيثية واحدة كان المعلول المترتب عليها ايضا واحدا ـ س قده .

(٢) والتأثير ليس صفة ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لا المؤثرية و التأثير ، والا لكان في المؤثرية و التأثير مؤثرية وتأثير آخران ، وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ، وكذا المتأثرية وتأثر المتأثر وعند القائلين بالحال، هذه منها لانها ليست موجودة ولامعدومة عندهم ـ س قد .

(٣) لانه اضافة وهي اعتبارية ، وانما قال «عنده» لانه عند المحقق عيني بل اشارة الى اعتراف «الامام» نفسه باعتبارية القبول كما في شرحه للاشارات عند الكلام على تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف وانها اضافة ـ س قده.

فليس هذا الدليل بصحيح ، ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثرالواحد فى اثر لايكون من جهة مؤثريته في غيرذلك الاثرثم الجهتان اماداخلتان اوغير داخلتين الى آخره .

ثم قال صاحب الكتاب : « والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرةغير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات(١) كون النقطةمركبة وكذا مفهوم«كون الالف ليس ب » مغاير لمفهوم «انه ليس ج » ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا «فقال الناقد المحقق » : دراقول : الإضافة والسلب لايعقلان فى شيء واحد و عندهم ان العلة الواحدلايصدر عنهاشيئان من حيث انهاواحدة ولا يمنعون صدورشيئين يقبلهما قابلان عنهافلا يتوجه النقض بالاضافة والسلبعليهم» انتهى كلامه ناقد المحصل بالفاظه و ستعلم منا الكلام فى تحقيق الامر من جهة صدق السلوب علية تعالى و انه من اى وجه يصح (٢) صدقها على ذات احدية و الاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك - .

واعترض ايضاً في بعض كتبه تارة فى صورة النقض وتارةفي صورة المعارضة : «بان الواحدقديسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا«هذا الشيءليس بحجر و ليس بشجر»وقديوصف باشياء كثيرة كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد»وقديقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور: « حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الاواحد ولايوصف الابواحد ولايقبل الاواحداً» .

---

(١) عدم اللزوم لاجل ان المحاذيات و السلوب ليست آثارا حقيقية لانها اضافات والاضافة مطلقا اعتبارية ، والسلوب أمرها اوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقى وهوالخصوصية الخاصة لابالصدور الاضافي على انه كلي - س قده .

(٢) اى ليس فيه سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النقيصة وسلب السلب و حيثيته نفس وجوده الصرف ووجوب وجوده - س قده

واجاب عنه «المحقق الطوسی» ره فی «شرح الاشارات»: ان سلب الشیء عن الشیء واتصاف الشیء بالشیء وقبول الشیء للشیء امور لا یتحقق عند وجود شیء واحد لا غیر، فانها لا تلازم الشیء الواحد من حیث هو واحد بل تستدعی وجود اشیاء فوق واحد تتقدمها حتی یلزم تلك الامور لتلك الاشیاء باعتبارات مختلفة وصدور الاشیاء الكثیرة عن الاشیاء الكثیرة لیس بمحال. بیانه ان السلب یفتقر الی ثبوت مساوب ومسلوب عنه یتقدمانه، ولا یکفی فیه ثبوت المسلوب عنه فقط فکذلك الاتصاف یفتقر الی ثبوت موصوف وصفة، والقابلیة الی ثبوت قابل ومقبول اولا الی قابل وشیء یوجد المقبول فیه، واختلاف المقبول (کالسواد والحرکة) یفتقر الی اختلاف القابل، فان الجسم یقبل السواد من حیث ینفعل عن غیره، ویقبل الحرکة من حیث یکون له حال لا تمنع خروجه عنها واما صدور الشی عن الشیء فامر یکفی (١) فی تحققه فرض شیء واحد هو العلة والا امتنع استناد جمیع المعلولات الی مبدء واحد» انتهی کلامه.

اقول جمیع ما ذکره فی هذا الکلام صحیح الا الذی دفع(٢) به النقض بالسلوب فان لاحد ان یقول «سلب الشیء عن الشیء لا یتوقف علی ثبوت الشیء المسلوب» فالواحد الحق(٣) (تعالی) فی ای مرتبة فرض متصف بسلب جمیع ما عداه عنه. و هذا اشکال قوی

---

(١) لانه یتوقف علیه الصادر فکیف یکون بعد الصادر کالسلوب والاضافات؟ حیث انها بعد الطرفین، نعم الصدور الاضافی ایضاً بعد المصدر والصادر جمیعا، واما الصدور الحقیقی وهو الخصوصیة ـ وان شئت قلت الوجود المسمی بالفیض المقدس کما حققنا سابقا ان الایجاد هو الوجود الحقیقی ـ فهو مقدم علی الصادر والصدور الاضافی ـ س قده.

(٢) فی العبارة تسامح فالمراد بالصحة: عدم توجه اعتراض علیه و بعدم صحة دفع النقض بالسلوب: توجه النقض التفصیلی علیه بما ذکر، وقد دفعه بما سیجیء من قوله «فحق الجواب عن هذا الاشکال الخ» ـ ط مد.

(٣) ففی الازل مسلوب عنه کل شیء ممکن، فله سلوب کثیرة فی الازل والمسلوب فیما لا یزال، فمنشأ السلوب الکثیرة لیس الا الواحد الاحد، فحق الجواب ما ذکره انه لا سلوب کثیرة ـ س قده.

لایمکن التفصی عنه الا بماحققناه فان حیثیة سلب الحجریة عن الانسان لایمکن ان یکون بعینه حیثیة وجوده من حیث هو وجوده ولا ایضاً وجود الحجر و هوظاهر ، فلابد من ترکیب فی المسلوب عنه کالانسان فی مثالنا هذا جسمامرّ بیانه فی مسئلة توحید الواجب (تعالی) وفی تحقیق ان البسیط یجب ان یکون کل الاشیاء .

فحق الجواب عن هذا الاشکال(۱-۲) ان صدق تلك السلوب کلها لکونها سلوب النقائص ، واعدام الاعدام یرجع الی اثبات الوجود التام الکامل الذی هو منشأ کل موجود وتمام کل کائن وغایة کل کمال، فلافقد هناك اصلا الافقد الفقد، ولاسلب الاسلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد التام .

---

(۱) هو حصول الکثرة من وجهین : احدهما من جهة تعدد السلوب ، وثانیهما من جهة السلب و الاثبات وارید دفعه بشعبتیه و الا فالاشکال الذی اورده « الامام » هو کثرة السلوب - س قده .

(۲) هذا فی الحقیقة جواب عن قبل «المحقق الطوسی» عن النقض التفصیلی الذی اورده علی جوابه ومحصله : ان السلوب التی فی مورده (تعالی) لیست سلوبا حقیقیة بحقیقة معنی السلب لانها سلوب اعدام وسلب العدم فی الحقیقة اثبات للوجود فهو فی الحقیقة اثبات فی صورة السلب ، اذ السلب سلب ایجاب المحمول علی الموضوع ولامعنی لسلب الا الایجاب وأما نقض الامام القاعدة بورود السلوب علی الواحد فلایندفع بهذا الجواب وانما یندفع بمادفع به «المحقق الطوسی» .

والنظم الطبیعی فی هذا البحث هوان قول «الامام» : «ان استدلال الشیخ لاثبات القاعدة بما استدل منقوض بالسلوب الکثیرة عن الواحد کقولنا هذا الشیء لیس بحجر ولیس بشجر لجریان الحجة فیه ولازمه ان لایسلب من الواحد الاواحد» مدفوع بما ذکره «المحقق» «ان السلب متوقف علی امر آخر غیر المسلوب عنه وهو المسلوب فلیس بمعلول لواحد ، فهو خارج عن محل الکلام ومجری البرهان» .

واورد علیه المصنف بمنع توقف السلب علی غیر المسلوب عنه دائما کما فی السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبة عنه وان لم تتحق قبل السلب ودفعه بانها لیست سلوباً حقیقیة فانما هی من قبیل سلب السلب الراجع الی الایجاب وکلامنافی السلوب الحقیقیة - طمدظله.

واما الذي تفصى "به" الفاضل الدواني» في «حواشي شرح التجريد» عن هذا الاشكال « من ان السلب يعتبر على وجهين: الاول على وجه السلب المحض و حينئذ لا يكون شيئاً منضماً الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها و حينئذ لا يعقل تعدد العلة. والثاني ان يعتبر له نحو تحقق(١) لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده» فتأمل انتهى كلامه. فليس ممافيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول (تعالى) بمعنى ان ذاته بذاته بحيث متى لا حظ العقل شيئاً من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه (تعالى) في بدو الامر وازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب، فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء (٢).

وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها» موضع خلط، فان مفهوم «ان يوجد ذات العلة» غير مفهوم «ان ينتفي غيرها عنها» ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين (٣) كما مر .

وقال بعض اكابر الاعلام (دام ظله) في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت

---

(١) اي من حيث وجود السلب في الذهن ومن حيث الاضافة الى الملكات ومن حيث الاضافة الى الموضوعات ، و بهذا الاعتبار يتعدد و يتمايز واما بالاعتبار الاول فلاميز في الاعدام ـ س قده .

(٢) اي فقد وجود لان السلب سلب الوجود بخلافه في طريقة المصنف لانه سلب السلب ـ س قده .

(٣) كاثبات الانسانية للانسان سلب الفرسية عنه وقد مر في مبحث «ان بسيط الحقيقة كل الاشياء» انهما بالقياس الى امر واحد في اثبات وجود الانسانية للانسان وسلب وجود الفرسية عنه بما هو وجود فان الوجود حقيقة واحدة ـ س قده.

على اصل الحجة ـ: «انه لامساق للاعتراض على هذه الحجة في شيء مما اورده: اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة اوعلية، بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب. واما الاخيران فلان شيئاً من الاتصاف بالاشياء من الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الامن تلقاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة، فلا نقض ولا معارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا» انتهى كلامه.

اقول ان السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة. واما اذا صار في طرف الحكم اوجزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول (١) فلابد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت في «ضابطة علم الميزان» تسويغ رد* السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق «أن ليس كذا بجسم» صدق «ان كذا ليس بجسم» فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ـ ولاشبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول ـ فلابد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض.

فاذن لابد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا وكونه موجوداً ليس كذا كما تقول «الانسان ليس بفرس» ففيه تركيب من امر به يوجد انساناً ومن امر به يوجد لا فرساً، وليست حيثية الانسانية بعينها(٢) حيثية اللا فرسية كما مضى، فلابد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته (تعالى) من المصير الى ما سلكناه.

---

(١) يريد بها الموجبة المعدولة المحمول ـ طمد:

(٢) بل اذا لوحظت حيثية الانسانية وحدها لا يصدق الا الانسان واذا لوحظ تحديده و تضييقه وخلوه عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلو عنها لا فرس اوهو ليس بفرس ـ س قده.

ولذلك قال بعض المحققين : «ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه الى وجوب الوجود و وجه ذلك ان الامكان معنى سلبى ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية و غير ذلك عنه ، فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود و وجوب الذات من حيث هي هي

اقول: وكذا الاشكال(٢) الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه(تعالى) بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له (تعالى) اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء، فان لاحد ان يقول : انا نعيد الكلام الى مبادى هذه الاضافات و موجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدء و خصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة (٣)

---

(١) قد اشرنا في حاشية مباحث العقود الثلاثة أن الامكان الذى هو صفة الماهية واحد العقود الثلاثة صفة لها بنحو الايجاب العدولي وربما يعبر عنه باستواء نسبة الماهية الى الوجود والعدم واما اصل الامكان فهي مجموع سلبين تحصيليين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ، ومن المحال ان يعود السلبان التحصيليان سلباً واحدا منشأ للاثار ، فارجاع السلوب الى سلب الامكان وعده سلب سلب ، فيه من المسامحة مالا يخفى ـ طمد .

(٢) وانت خبير بان الاشكال غير مختص في كلام «الامام» بصفاته تعالى، بل يعم كل امر واحد لصفات كثيرة وقد مثل له بقوله «هذا الرجل قائم وقاعد» فالاولى ان يجعل ما اورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام الى مبادى الصفات الاضافية نقض تفصيلياً على جوابهم ثم يجعل الجواب برجوع صفاته(تعالى) الى صفة واحدة جوابا عن هذا النقض التفصيلي لا عن اصل الاشكال الذى اورده «الامام» لعدم اختصاصه بالواجب تعالى ـ طمد

(٣) فهذه ـ كما قال في السلب الازلي ـ صادقة على ذاته الاقدس في الازل وليست مثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها اطرافها التي فيما لا يزال اذ في مرتبة ثبوت هذه المبادى له(تعالى) لم يكن معه شيء .ـــ

ومایجری مجراها، الاتری ان علمنا بزید وقدرتنا علیه وارادتناله لیس مجرد نسبة(١) بیننا وبینه ؟ بل فینا صفة مستقرة بازاء اضافتنا الیه، وکذا علمنا بزید وقدرتنا علیه وارادتناله غیر علمنا بعمرو وقدرتنا علیه وارادتناله ، کیف والقوم قائلون بانه (تعالی) یعلم جمیع الممکنات فی الازل علی الوجه التفصیلی قبل تکونها ؟

فالحق فی الجواب ان یقال ان اضافته الی الاشیاء لایتکثر بحسب الحقیقة کما ان صفاته الحقیقیة لاتتکثر بحسب الحقیقة بل هویة الکلی هویة واحدة وجودیة فعالمیته (تعالی) بکل احد من المعلولات بعینها قادریته علیه وهی بعینها مریدیته له واما تکثر اضافته (تعالی) الی الاشیاء بالعدد فانما یکون علی ترتیب ونظام لایقدح فی وحدته (تعالی) فان اضافته الی المعلول الاول مبدء لاضافته الی المعلول الثانی ، وهی لاضافته الی الثالث ، وهکذا یتکثر الاضافات حسب تکثر المعلولات طولا وعرضاً فی سلسلة الابداع والتکوین ، وکما ان الترتیب الواقع فی ذوات المجعولات طولا وعرضاً مما یصحح صدور الکثرة عن الواحد الحق فکذا ترتب الاضافات علی هذا الوجه یصحح اتصافه (تعالی) بکثرة الاضافات .

وهم وتنویر

وربما توهم متوهم انه اذا کان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصیة والمناسبة

← ان قلت : یقول المتفصی : المبادی واحدة کماهو التحقیق .

قلت: المفروض انه لم یأت من هذا المسلك والافلم طول المسافة واخذ فی غیر الطریق الواضح ومکن من التعدد فی الاضافات ؟ ولم لم یقل اضافته واحدة ومبدئها هو الذات الاحدیة والعلة الحقة الحقیقیة ؟ ـ س قده .

(١) فالنسبة فی هذه الصفات الثلاث مسماة بالعالمیة والقادریة والمریدیة وهذه لوازم الصفات الحقیقیة ذات الاضافة اعنی الوجود المجرد لدی المجرد وکون الفاعل بحیث ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ، والارادة التی فینا هی الشوق المؤکد وبعبارة اخری هی التصد المتعقب للعزم، المتعقب للجزم، المتعقب للمیل، المتعقب للعلم التصدیقی بغایة الفعل، المتعقب للعلم التصوری به ـ س قده.

فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية و المناسبة فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية .

فاذن لايتصحح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لامحالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك ماهو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره ، والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها، وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته و اما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي بحسبها يصدر البعض الآخر، اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة ، فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدء ها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع مالها حتى في الوجود والتشخص فلايتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة.

قال «المحقق» في «شرح الاشارات»: «لايقال الصدور ايضاً لايتحقق الابعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين : احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه.والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه، وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا، وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلامحالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر» انتهت عبارته.

بحث و تحصيل ـ ذكر استادنا السيد الامجد (دام مجده و بقائه) ايراداً على الجواب المذكور بقوله : «التفتيش الغايص و الفحص البالغ هو انه (سبحانه) بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول، والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير الاضافي الذى ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده و تقرره، وهي كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه، فهذا المعنى غير الاضافى متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هى فرع وجود المتضائفين، فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلى فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال ولازم له، وليس هو عين ذاته (تعالى) انما العلية الصدورية غير الاضافية التي هي عين ذاته (تعالى) معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ماهو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان (١) غير

---

(١) اعلم ان حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر في كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشامخين ايضا ان للوجود مراتب : وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد . فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس، والمقيد اثره وقد ذكرنا في توجيه كلام «الشيخ الرئيس» انه لانبالي بكون علية الحق لزيد بالامكان ان للحق علية حقة حقيقية هي عليته الذاتيه بالنسبة الى الوجود المطلق ، وعلية حقة ظلية هي عليته الفعلية في مقام فيضه المقدس ومشيته الفعلية و رحمته الواسعة بالنسبة الى الموجودات بالترتيب ، وعلية اضافية هي مفهوم اضافي زائد على ذاته عرضية له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول.

اذا عرفت هذا فنقول : مراد السيد (ره) ان العلية الحقة الحقيقية ـ وهي كون ذات المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس ورحمته التي وسعت كل شيء ـ عين ذاته لا العلية الصدورية التي بالنسبة الى المعلول الاول اولا وهي العلية الحقة الظلية التي هي الفيض المقدس فانها مقام ظهور الذات وانها وجه الذات الذى قال تعالى : «اينما تولوا فثم وجه الله» وماسيقول السيد (ره) : «ان وحدة العلية التي بازاء المعلول الاول عددية وانها وجوبه» لاينافي هذا ، لان للفيض المقدس اعتبارين : احدهما اعتبار انه علية المعلول الاول وبهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبه وثانيهما انه وجه الله وظهور الله ومشية الله ←

اضافيين ومعنى ثالث اضافي، والذي هو عين ذاته ــ من الاولين ــ هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته (تعالى) لا انه عين مرتبة ذاته . والبرهان عليه من سبل ثلاثة .

الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول (١) بخصوصه الذي هو احد معنيي العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فما يكون متأخراً عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل .

الثاني : ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضاً ، ووحدة الحق (تعالى) وكبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد .

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته (سبحانه) من الصفات الكمالية ما يكون كمالاً مطلقاً للوجود بما هو وجود، ومن المستبين ان كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له (جل ذكره) بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة : علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه،

← ونحوها من الالقاب الحسنى ، وبهذا الاعتبار وحدته حقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تعالى وانه وجوب الكل ــ س قده.

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي اختار انه عين الذات فانه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف جاز كونه عينه تعالى ؟ فان قيل : ان الكل مجموع ماهيات كثيرة وليست لها ماهية واحدة حتى يلزم المحذور ، قلنا فاذن ليس لها وجوب ـور واحد بل وجوبات لصدورات كثيرة ومن المحال ان تكون عينه تعالى ــ ط مد.

وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كماله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول مجده وكما له بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه (جل سلطانه) هو ان ذاته بحيث يدبر نظام الوجود ويخلق كل ماهية وانيّة ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود، لان نظام الوجود بالفعل صوغه وصيغته، والموجودات باسرها خلقه وخليقته ولذلك كان كماله في فعاليته (١) وخلاقيته، قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما مرّ نظيره في عالميته (تعالى) بكل شيء » انتهى ماذكره باختصاره.

اقول وفي كلام هذا السيد الاجل موضع ابحاث.

الاول انه يلزم على ماذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة (٢) على ذاته كما نص عليه مراراً في ماذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل آخر وذلك ممتنع **لا يقال**: لايلزم مما ذكره كونهما معاً في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود **لانقول** (٣)

---

(١) لانه كل الوجود وكله الوجود، وكل الكمال وكله الكمال، وهذا عبارته في التقديسات: «فليس علوه ومجده بخلاقيته حين وجودها، وبعالميته مثلا في مرتبة وجودها بل بكونه بحيث يترتب عليه وينشأ منه الوجود المنبسط على الكل لانه جامع للنحو الاعلى من كل موجود بماهو موجود فهو خالق اذلامخلوق وعالم اذلامعلوم». ـ س قده

(٢) الجواب عنه على مابينا مرامه (ره) ان الخصوصية الزائدة ليست صادرة بل هي صدور وهي كالمعنى الحرفي لاهو ولاغير وقد صرح في المباحث الذوقية من العلة والمعلول ان الوجود المنبسط ليس معلولا بل هو علية الحق فليرجع الى ماهناك ـ س قده.

(٣) **ان قلت**: هذا هو المتعين والمعية في الدرجة لاتحتمل، لان الخصوصية علة للعقل الاول والعلة والمعلول ليسا معين في الدرجة.

قلت: كان المصنف يردد على السيد (ره) بانه اما ان يلتزم بالخلف واما ان يلتزم بصدور الكثير عن الواحد فان العقل لمافرض صادرا اولا كانت الخصوصية معه في الدرجة لئلا يلزم الخلف وان التزم بالخلف لم يلزم صدور الكثير عن الواحد لكن يلزم التسلسل، لان اللازم المتأخر في الوجود هو المعلول واللزوم في الاصطلاح هو الاقتضاء او ينتهي الى خصوصية لخصوصية تكون عين الذات ـ س قده.

فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لاغير، فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً زائدة على ذاته حسب ماقرره، والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية .

لايقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لافي الخارج، فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى .

لانانقول ليس الواجب (جل ذكره) ذاماهية(١) حتى يجرى فيه التحليل العقلى كما يجرى فيماله وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا: فكماهو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكماليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لايمكن باى اعتباراخذ .

الثاني ان حيثية كونه (تعالى) (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الاول هى بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء

---

(١) الاولى ان يقال يرجع حينئذ الى العلية الاضافية وليس الكلام فيها. واما ماذكره (ره) ففيه انه منقوض بالصفات الاضافية الزائدة عليه (تعالى) باتفاقهم ، فانها نسب واضافات محضة ، بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زائدة على الذات عقلا وان كانت عينا من حيث التحقق ـ س قده .

(٢) هذامنه (ره) غريب لان الحيثيتان تصيران واحدة وان كان المنبعثان عنهما واحدة وليس كذلك ، فاين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد ؟ واين التجلي الاعظم ومجلاه واين الانسان الكبير وروح روحه اى الانسان الجبروتي فقط ؛ ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت و النسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس و الانسان الكامل . واذا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الاول ، و الانسان الكبير مجموع المراتب المجعولة، والوجود المنبسط اصلها المحفوظ من حيث انه مابه الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجـود التجردى العقلاني فقط ، و الاول عين ذاته دون الثـاني عند السيد الاجل (ره) ـ س قده .

ذی الاجزاء الی اجزاء ذلك الشیء وقدمر ان الشیء شیء بصورته لا بمادته وان صورة الشیء هی نفسه وتمامه ، وقدعلمت ایضاً ان العقل کل الاشیاء (١) التی بعدها علی وجه اشرف وألطف فمتی قلت «العقل» فکأنك قلت «العالم کله» فحیثیة صدوره لاتغایر حیثیة صدور النظام الجملی الا باعتبار الاجمال والتفصیل، وقدعلم ان المفصل عین المجمل بالحقیقة وغیره بالاعتبار .

فاذن نقول کما ان کونه (تعالی) بحیث یفیض عنه الخیر کله ویعلم الاشیاء کلها عین ذاته المقدسة فکذا کونه بحیث یفیض عنه العقل ویعلمه عین ذاته بلاتغایر حیثیة

الثالث ان کون ایجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امکانه حین ماکان المنظور الیه حال ماهیة ذلك المعلول لاینافی کونه سابقاً فی الوجود علیه ولا ایضـا عینیة الشیء وتحققه فی الخارج ینافی کونه من الاعتبارات العقلیة لماهیة من الماهیات اذا قیس مفهومه الیها (٢) فان المنظور الیه اذا کان حال ماهیة الشیء و عوارضها واحکامها

(١) لاان کل الاشیاء هی العقل قدبینا سابقاً فی الحواشی ان العقل کل الاشیاء لاان کل الاشیاء هی العقل وقدبین (ره) فی مرحلة العقل و المعقول معنی کون العقل کل الاشیاء وهو انه وجود مجرد و بسیط بوحدته یوازی کل ما دونه بکثرتها فهو جامع فعلیاتها و کمالاتها دون حدودها و نقائصها وهذا هو الکثرة فی الوحدة وهو غیر الوحدة فی الکثرة و هذه الجامعیة سببها ان المراتب الطولیة کل مافی ادانیها فی عوالیها وکل مافی العوالی فی الاعالی وهکذا الی اعلی الاعالی وفی التغیرات الاستکمالیة الطولیة لاخلع ثم لبس ، بل لبس ثم لبس . نعم لما کان الامر هکذا والسنخیة معتبرة فی العلة ـ فاعلیة کانت اوغائیة ـ مع المعلول والماهیات محفوظة فی المراتب والوجودات حقیقة واحدة مابه الامتیاز فیها عین مابه الاشتراك کانت جامعیة النحو الاعلی من کل موجود علی وجه واحد بسیط جامعیة فعلیات النحو الادنی منه ووجدان الحقائق وجدان الرقائق کمامر فی استلزام الکثرة فی الوحدة للوحدة فی الکثرة الاان الکلام عند انحفاظ المراتب والالم یکن صادر اول وثوانی ولم یکن اول ماصدر هو العقل الاول بل بطل کثیر من قواعد الحکمة ـ س قده.

(٢) یعنی أن المتأخر مفهومه لاحقیقته وایضا وجوده الرابطی لاالنفسی ـ س قده .

كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى ماوجب وجودها وعلة كونها، وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدماً على كل حكم وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ، ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذى به توجد متقدم عندنا عليها فى الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء و بين ان نسبتها بحسب المفهوم الى ماهية المعلول فى اعتباراتها العقلية متأخرة عنها و عن امكانها .

الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم (١) لانسلم ان مابازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فى جانبى العلة والمعلول، والذى يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لابدّ وان تكون اقوى واشرف على ان ماذكره بعينه جار (٢) فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول ؟ والوحدة التى من باب الاعداد هى مما يتصور بازائها ومن نوعها اوجنسها وحدات اخرى ذهنا او خارجاً يندرج معها تحت طبيعة واحدة ، فمتى يسوغ هذا المعنى فى العقل من جهة و قوعه فى العقل تحت ماهية كلية ، فكذا يجرى فى النظام الجملى من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل ، وكون المركب ذاماهية اولى من كون

---

(١) اى : لانسلم اولا ان وحدة الصادر الاول عددية لانه كل الاشياء التى دونه كمامر - س قده .

(٢) هذا بناء على ماهو صريح كلام السيد (ره) من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الى مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خير ونحو ذلك من العبارات وهى ظاهرة فى الواحد بالاجتماع ، فيتوجه عليه ماذكره ان المركب اولى بالماهية من البسيط ، ولايتوجه على ماذكرناه من اخذها بالنسبة الى الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الالقاب الحسنى للجهة المقدسة النورية والوجود المنبسط لاماهية له وهو وجود الماهيات باعتبار وايجادها الحقيقى باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتي ولاثاني لظهوره - س قده .

البسيط ذاماهية على انك قد علمت إن البسيط لاماهية له وان العقل انية بلا ماهية (١) و المغايرة بينه (تعالى) و بين الهويات البسيطة والانيات المحضة بالتقدم و التأخر والكمال والنقص.

الخامس إن قوله: «كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات المطلقة للموجود بماهو وجود» غير مسلم، بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدأه ومنشأه والتخصيص الذى ينافي كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن كمالات الوجود المطلق هو مايصير به الشيء نوعاً متخصص الاستعداد كأن يصير امراً طبيعياً اوتعليمياً فكل مايصح أن يلحق الموجود المطلق من غير ان يكون مشروطاً بتغير اوتقدر او تكثر اوانفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكمالاته وان كان بتقدم و تأخر وشدة و ضعف و لذلك يبحث

---

(١) قد عرفت سابقا المناقشة فيه فان من لوازم وجود المعلول كونه محدودا يحمل عليه شيء ويسلب عنه شيء ولانعني بالماهية الاحد الوجود. على ان المعلولية لاتفارق الامكان والامكان لازم مساو للماهية كماقيل «ان كل ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود» وكون العقول هويات بسيطة وانيات محضة انماهو بالقياس الى مادونها لا الى مافوقها والهوية البسيطة والانية المحضة على الاطلاق لامصداق لهما الاهو تعالى. ومن هنا يظهر ان الماهية لوسلبت عنها فلتسلب بالنسبة الى ما دونها حيث انها غير محدودة بالنسبة اليه بلا عكس، فافهم ذلك — طمد.

(٢) لان المراد بالاطلاق المستفاد من قولهم «بماهو موجود» — في بيان معيار الكمال — انما هو بالنسبة الى اشتراط التجسم والتقدر والتكثر، وقد ذكرت في اوائل حواشي الامور العامة ان الاطلاق المعتبر في موضوع علم ماقبل الطبيعة ايضا هكذا و ذكرت ان السر فيه ان مناط سوائية موضوع العلوم الطبيعية والرياضة عن موضوع العلم الاعلى مثل مناط سوائية الموجودات الامكانية عن الوجود الحق الواجبي تعالى، فانها منوطة بالتمادي المكاني والزماني والمادة الهيولانية فتذكر — س قده.

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية ، وفي علم الربوبيات وجوداً وانيّة .

اشعار تنبيهي ـ قد ذكر «صاحب روضة الجنان» قريباً من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم : « يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لايكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاذا كان المعلول واحداً جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والالم يجز» بقوله : وايضاً الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس الى غير معلولها ، فان ذات الشيء لايمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول ، فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضمّ اليه فلايكون واحداً حقيقياً » ثم اجاب عنه « بان معني كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر اجنبي اليه اصلا ، وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ، ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجدٌ تجد » انتهى كلامه . ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر المعلول الاول عن الواجب (جل ذكره) هي عين ذاته وسائر الخصوصيات التي بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه .

نورمشرقي يزاح به ظل وهمي

قد اورد بعض المتأخرين من الاذكياء نقضاً على البرهان المذكور (من انه لو صدر عن الواحد امران مثل «ا» و«ب» فصدور «ا» ليس صدور « ب » فاتصف المبدء بالنقيضين) ـ بعد قوله : واجيب بان نقيض صدور «ا» «لاصدور ا» «لاصدور لاالف» ورد بان صدور «ب» ليس صدور «ا» فاتصف بصدور «ا» وبلا«صدور ا» فاذا لم يكن الذات واحداً حقيقياً جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان واحداً حقيقياً لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد ـ بهذه العبارة : «اقول : لوتم ما ذكروه لزم ان لايصدر عن الواحد واحد (۱) ايضاً بل

---

(۱) لانه في قوة صدور اثنين لاالاقل اذصدرعنه وجوده ووحدته وتشخصه ونحو ذلك فصدر ←

لا يكون الواحد موجوداً ، اذكل موجود متصف بصفتين اعتباريتين ، واقلها الواحدة والشيئية والمفهومية الجزئية وغيرذلك ، فاتصف بالوحدة وبماليس بوحدة، وبالوجود وبما ليس بوجود الى غيرذلك ، فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية (١) مبنية على [عدم] امكان الواحد الحقيقي و يلزم ان لا يصدر عنه إثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة» انتهى .

اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام و المتانة و لا يمكن القدح في مواده و مقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولاشعرية ولامغالطية ، و صورتها صورة منتجة ، لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، هكذا : متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كـ «ا» و«ب» كان متصفاً بالنقيضين وهما «صدور ا» و «لاصدور ا» لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم مامر ويمكن تصويره (٢) على صورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فن الميزان ، فاذاكان القياس برهانياً ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلايوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن اكثر الناقضين (٣) والجدليين ، بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش

ـ الوجود وماليس بوجود ولم يصدالوجود من حيثية صدور «ماليس بوجود» ، فصدالوجود ولم يصدالوجود» وهو تناقض ـ س قده .

(١) وهي «كلما امكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان» اقول: بل حاصل كلامهم قضية لزومية هي «كلما تحقق واحد حقيقي لم يصدر عنه اثنان» ، لكنه متحقق لان ماذكره من الوحدة والشيئية ونحوهما وغيرمتكثرة لانها حيثية واحدة والظاهر عدم لفظ «العدم» ووجوده من قلم الناسخ اذ مراده انه مبني على امكان الواحد الحقيقي وهو غير ممكن بزعمه فهذه قضية شرطية بلاوضع المقدم عنده ـ س قده

(٢) بان يقال متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كان متصفا بالنقيضين و متى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا ـ س قده.

(٣) فاذا رأوا عدم المرجح الغائي بنظرهم القاصر في فعل الماطش من أخذ احد القدحين ـ

ليتضح عليه جليّة الحال ويرتفع شبهة مايختلج بالبال.

فنقول في رفع ماذكره ـ من ان كل موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغيرذالك ـ : اناقداشرنا سابقاً ان تغاير المفهومات واختلافها بحسب المعنى لايوجب تكثرا في الذات لافي الخارج ولافي العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب (تعالى) فان مفهوماتها متغايرة لامحالة اذليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظاً مترادفة ولاان اطلاقها اواطلاق بعضها عليه (تعالى) على سبيل المجاز المرسل اوالتشبيه ، تعالى عن الشبه علواًكبيراً .

فهي مع كونها مغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة بوجود واحد متشخصة بتشخص واحد ، لابمعنى ان الوجود زائد على ذاتها، ولاان وجودها شيء غير تشخصها، ولأن وحدتها غيروجودها بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضى صدقها عليه تغايرا في الذات ولافي عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركباً في ذاته من امرين سواء كان التركيب خارجياً كالجسم المركب من مادة وصورة في الوجود اوذهنياً كالماهية المركبة من جنس وفصل كالانسان المأخوذ في حد ماهية الحيوان والناطق .فانا اذاوجدنا جسم النار ـ وقدصدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة ـ نحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها امر يعم الاجسام، فهو اذن لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من الاجسام، ولهذا تنقلب الى عنصر آخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى . واتصافها بانها حارة في نفسها امر يختص بها فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيباً في ذات الموصوف بهما تركيباً خارجياً

← من الماء يتركون القاعدة الكلية القائلة بان كل فعل اختيارى لابدله من مرجح لاجل هذا الجزئي ، واذارأوا القتل شرا برأيهم الفاسد يدعون الاصل الشامخ الكلي وان كل وجود خير . والحال انه ينبغى ان لايرفضوا البديهى ويتفحصون عن حال هذا الجزئي حتى يظفروا على ان الشر عدم الحياة ، ومقدماته طرا وجودات وخيرات وكذا فى القاعدة الاولى وقس عليهما الباقي ـ س قده .

وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيباً عقلياً بحسب الماهية .

و ان ناقش في المثال (۱) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد، و اتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد من جهة اتصاله (۲) و هو فصله البعيد ، واتصافه بالاستقامة (۳) من جهة فصل آخر تحت جنسه المتوسط ، و اتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد ، كما ان اتصافه بكونه ضلعاً لزاوية و قطر المربع و سهما لمخروط ووتراً لقوس يوجب كثرة في العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدى الى كثرة العلل و الاسباب و بالجملة : اتصافه (سبحانه) بصفاته الكمالية (من العلم و القدرة وغيرها) لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج ، لا في الذات (۴)

---

(۱) ای في مثال الانسان وتركيبه العقلی بان يقال هذا ايضا تركيب خارجي ، لان الجنس والفصل في المركبات الخارجية يؤخذان مادة وصورة - س قده .

(۲) ينبغی ان يذكر قبله «واتصافه بان اجزائه متشاركة في الحدود المشتركة من جهة اتصافه» ولعله سقط من قلم الناسخ - س قده.

(۳) الاولى ان يقال على وتيرة السابق: اتصافه بكون اجزائه على سمت واحد او بكونه اقصر الخطوط الواصلة ونحوهما من جهة استقامته وهى فصله القريب - س قده.

(۴) تعميم في الداخل من حيث كثرة المقومات و كثرة الصفات مثل الانسان الذى كثرت مقوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته و غيرها . قوله «ولا في الوجود ولا في الماهية» تكثير في الكثرة من حيث ان الكل من آحادها وجودا وماهية . «ولا في العين» بيان كثرة المادة والصورة «ولا في الذهن» لكثرة الجنس والفصل في المركبات الخارجية «ولا في الاعتبار» لكثرة الجنس والفصل في المركبات العقلية كالاعراض ؛ ففي الواجب (تعالى) ليس من انحاء الكثرة اذ لا ماهية ولا مادة ولا صورة ولا جنس ولا فصل ولا صفة زائدة - س قده .

ولا في عارض الذات ، لا في الوجود ولا في الماهية، لافي العين ولافي الذهن الافي الحقيقة ولا في الاعتبار ، وكذلك الصفات الاعتبارية التّي يجوز اتصافه (تعالى) بها (كالموجودية والمعلوميةوالشيئية والعليّةوالسببيةوالمبدئيةوالاولية) ليستممايوجب تكثراواختلافاًلافيالعين ولافيالذهن، فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوبوالقدم والحدوثوالتقدم والتأخر، ولهذاحكموا بانكل ممكنزوج تركيبيلاشتمالهعلىالامكان والوجود ، وحكموا بان امكانهلاجل ماهيته، ووجودهلاجلايجاب علته، وكذا عدمحصولهفيمرتبةمنمراتب الواقعمعحصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاتهكماان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخرمما يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجبكثرة في الموصوف .

واما التي ذكرها المعترض نقضاً على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليستممايقتضيكثرة واختلافاً اصلا لافي الذات ولافيحيثيةالذات ولافيالصفةولافيحيثيةالصفة الامجرد المغايرة - في المعاني والمفهومات وقدمر - غير مرةأن اختلاف المفهومات انفسها لايستلزمضرورة اختلافاً في ذات الشيء ولافي صفته ولافي اعتباره هكذا يجب انيفهم الانسانالموحد اتصافه (تعالى) بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ماقرّرناه واوضحنا سبيله وبيّنّادليله، ليصفو توحيده عنشوب الاشراك ، والافيقع في ضرب من الاشراك والالحاد اوالتعطيل كماالاكثرالمعطلين الذين جعلوالله عضين والله وليّ الفضل العظيم .

حكمة عرشية يبطل بهاشبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول - راداً علينا مناقضاً لما قررنا من اتحادحقيقة العلموالقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عيناً وعقلا بلااختلاف حيثية لافي الخارج ولافيالذهن ولوبحسب الاعتبار - «بانه لوكان الامر كما قررت وصورتلكان

كل عالم قادراً(۱) وكل قادر مريداً، بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالماً قادراً حياً مريداً مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقاً ، فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين" قلنا : لوكنت (۲) ايها المناظر المتعرض ! ذاقلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية و الاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات ـ عقولاً كانت اونفوساً اوصوراً اواجساماً اواعراضاً ـ احياء عالمين قادرين مريدين ، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة "مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه ، فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهران وجودها متضمن للعدم، وظهورها مندمج في الخفاء ، وحضورها متحصل بالغيبة ، وبقاءها منحفظ بالتجدد والزوال ، واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين .

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها ، فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص ، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية، فذاته

---

(۱) **ان قلت** : لامحذور في ذلك ، لان كل عالم قادر كيف ؟ ! و الطبيعة مالم تستوف القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تنط القوى المدركة ، وكيف لايكون كل قادر مريداً والقادر من يفعل بالشعور والمشية **قلت** : المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادرا وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالماً مثلا، اوكل حيثية علم حيثية القدرة وكل عالم من القوى المدركة قادراً من القوى العمالة ـ س قده.

(۲) رد على الاعتراض وهو مشتمل على جوابين : احدهما ما في قوله : "فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها" . وثانيهما ما في قوله الاتي: "واما ان لكل نوع من الانواع الطبيعية صورة اخرى مفارقة الخ" ـ طمد.

متقومة بالاعدام والاحتجابات ، فذاته في غشاوة من ذاته ، لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجباً بشيء آخر عن نفسه او خافياً بنفسه عنه شيء آخر اوغائباً بنفسه عن شيء آخر.

و ثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئاً فشيئاً ، ودثورها آناً فآناً ، و حدوثها في كل حين بنحو آخر، فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لالذاتها ولالغيرها الا بواسطة صورة مأخوذة منها(١) مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولامخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات، فان كلما فرض منها علماً اوعالماً في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة، وكل ما فرض حيوة اوحياً في حين مفروض كان موتاً اوفساداً في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولاحيوة باقية، ولاارادة ثابتة، كحال اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدّق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة، فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضرباً من العدم لغاية النزول والخسّة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علماً كلاعلم(٢) وحيوة كالموت وارادة كالكراهة، وقدرة هي بعينها العجز، وسمعاً هو الصمم، وبصراً هو العمى، وكلاماً هو السكوت .

فما ورد في الكلام الالهي من قوله (جل ذكره): «وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن

---

(١) استثناء تطفلي : فان انطباق العلم عليها بواسطة صورتها المثالية او العقلية هو الجواب الثاني الاتي بيانه، ، وفي التعبير عن صورها المثالية و العقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح، فلوكانت الصور على ما بها من الحضور والجمعية مأخوذة منها لكانت هي ايضا ذوات حضور وجمعية بل هي متنزلة من تلك الصور تنزل السافل من العالي ــ ط مد .

(٢) تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهاني . والحق ان هذا الوجه لا ــ يجدي نفعا ــ ط مد .

لا تفقهون تسبيحهم وقوله: ولله يسجد من في السموات ومن في الارض» وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما الاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١-٢) متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتاً وحيثية، فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها، واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال، وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية نسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس، فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض بشريف، والاول اولى واشمل. والله ولي التوفيق.

---

(١) هي ماذكره المصنف بقوله «فصارت علما كالاعلم الخ» و المشتقات منها هي ائمة الاسماء المشهورة والمعقودة لها فصول في الكلام وهي: الحي، العليم، المريد، القدير، السميع، البصير، المتكلم - س قده.

(٢) هي التي ذكرها في قوله «فصارت علما كلاعلم وحياة كالموت الخ» وهي العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام، وهي الصفات التي عدها الاشاعرة صفات ثبوتية وتبعهم فيه كثيرون، والحق ان اصولها ثلاثة: العلم والقدرة والحياة، ويلحق بها السمع و البصر، واما الارادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها الى الصفات الحقيقية بالتحليل والارجاع الى الحيثية الذاتية كما اشرنا اليه فيما تقدم - طمد.

فصل (٦)

في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب

و هو ان العلة المفيضية لابدّ وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لايكون لها مع غيره تلك الملائمة ، كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ، ولذلك لايوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة، فلوصدر عن واحد حقيقي اثنان فامابجهة واحدةاوبجهتين، لاسبيل الى الاول لان الملائمة هي المشابهة ، والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة ، وهي الاتحاد في الحقيقة ، الاان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كانمشابهةفمرجع المشابهةالى الاتحادفي الحقيقة .

ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذى صفاته لاتزيد على ذاته فلو شابه الواحدلذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين والمساوى للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثاني و الا لم يكن العلة علة واحدة حقيقة ، وهذا قريب المأخذ مما سبق(١-٢) .

---

(١) والفرق انماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال . لفظ «المشابهة» ومبدء المبادىلايشبهه شيء ا ـ سقده .

(٢) وذلكلابتناء البيان فيهعلىالخصوصية التي تربط المعلول بالعلة ، وذكر بعض المحققين «انالفرق بينه وبين ماسبق ان ماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ «المشابهة» فيه ومبدء المبادى لايشبهه شيء» (انتهى) وهوفي محله ، فانالبيان لايخلو منرداءة فيالتعبير لمافيقوله«لان الملائمة هيالمشابهةوالمشابهة ضرب منالمماثلة فيالصفة وهيالاتحاد فيالحقيقة» اليآخرماقال.

علىانهذا التعبير يخرج الكلام عنكونه بيانا برهانيا ، اذلوكان المراد بالمشابهة والمماثلة معناهما الاصطلاحي وهو الاتحاد في الكيف والاتحاد فيالماهية النوعية لم يجر البيان فيهتعالى، ولافيشيء منالعلل البسيطة الجوهرية، مضافاً اليكونه ممنوعا مناصله، ←

و اعترض عليه «بعض الازكياء» بقوله «ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما في النار والاحراق ، فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية، فلو كانت العلة ملائمة لذاتها الامرين لم يلزم ان تساويهما في الحقيقة وهو ظاهر».

اقول اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها تلائم المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء ، فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان تكون تمام حقيقتها بل يجوز ان تكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق اوعارضاً لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسر في فعله للسخونة في جسم آخر .

ثم قال : «بقي النظر في انه (تعالى) واحد حقيقي كما قصدوه، اذ ذهبوا الى انه (تعالى) وجود بحث بسيط برىء عن الماهية وشوائب التكثر مطلقا ، لكنهم قالوا : «انه

→ ولو كان المراد غير ذلك وانما عبر بالمشابهة والمماثلة بنوع من التجوز والتشبيه كانت الجملتان زائدتين لا تنفعان شيئا . وكان يكفيه ان يقال : والملائمة هي الاتحاد في الحقيقة، ثم قوله : والا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة» (انتهى) يزيد البيان ابهاما، اذ المراد به ان كان جعل الاصطلاح على تسمية الاتحاد في الوصف مماثلة والاتحاد في الذات مشابهة لم ينفع ذلك في البرهان شيئا وان كان غير ذلك كان كون الملائمة مشابهة ممنوعا .

والاولى ان يقال في تقرير البرهان : ان العلة المقتضية يجب ان يكون بينها وبين معلولها مناسبة ذاتية وارتباط خاص يرتبط به وجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط الذاتي بين الوجودين يقتضي ــ بنوع من الوحدة ــ السنخية بينهما بحيث لا يفترقان الا بالشدة والضعف فلو صدر عن الواحد الحقيقي البسيط اثنان فاما بجهة واحدة اوبجهتين ، لا سبيل الى الاول لاستلزامه صيرورة ذلك الواحد اثنين وهو واحد هذا خلف . ولا سبيل الى الثاني لاستلزامه كون العلة مركبة غير بسيطة هذا خلف ــ طمده

علم باعتبار . قدرة من جهة ارادة من حيثية ، عاقل من وجه ، معقول من وجه» و اذا جازهذه الاعتبارات فيذاته فليجزان يكون منشئاً لصدوراموزمتعددة فلم يتفرع حينئذ ماذهبوا اليه من انه(تعالى) لماكان واحداًحقيقياً لم يصدرعنه الآمر بسيط مجردلتركب الجسم عن الهيولى والصورتواحتياج الهيولى الى الصورة، فلايكون معلولا اولاوالصورة ايضاً تحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلايكون معلولا اولاوالعرض يحتاج الى الموضوع ، وذلك المجرد ليس نفساً لانها مع البدن وتحدث بحدوثه، فهي اذن عقل مجرد وهوالمطلوب» .

اقول : من زعم ان اتصافه (تعالى) بالعلم والقدرة وغيرهمامن الكمالات الوجودية للموجود بما هوموجود ممايوجب اختلاف جهات و حيثيات ووجوه و اعتبارات حتى لايكون واحداً من جميع الجهات والحيثيات فلايخلص توحيده عن الاشراك نعوذبالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيهاهي بعينها ـ اذاحققتها ـ حيثية الصفة الاخرى فعلمه (تعالى) بعينه قدرته ، وقدرته (تعالى) بعينها ارادته ذاتاً واعتباراً، وكذاعاقليته بعينها معقوليته ذاتاً واعتباراً كماصرح به «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه بهذه العبارة : «كون ذات البارى عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني» .

و ان قلت العاقلية مضائفة للمعقولية والمتضائفان لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل ، فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء (١) واحد من الجهة الواحدة .

قلت: ليس الامر كمازعمته فانه لم يقم(٢) على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى

(١) فيه ان المجتمعين هناك هما وصفا العاقل والمعقول ولااضافة بينهما وانما هي نسبة بسيطة غيرمتكررة ، واللتان بينهما النسبة المتكررة بالاعتبار ـ وهما العاقلية والمعقولية ـ فهمااعتباران عقليان غيرخارجيين ـ ط مد.

(٢) كفى برهانا على ذلك كون المتضائفين من غير تقييد احد الاقسام الاربعة الخارجة عن تقسيم المتقابلين ـ ط مد.

الاضافه وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد (١) لايستلزم تقابلهما في الوجود ولاتغايرهما في‌الحيثيّة نعم قد يكون بعض الاضافات‌بخصوصها ممايقتضي التقابل والتخالف‌في الوجود بين المتضايفين‌كالتحريك و التحرك و كالابوة والبنوة و التقدم و التأخرو العظم و الصغر و العلو و السفل لاان كل اضافة يوجب‌ذلك .

فالصحيح ان احداقسام‌التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان حد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبمارأوا ان الحال في التضاد وغيره على‌هذا المنوال وهو وهم فاسد على ماهو التحقيق» .

ثم‌قال: «اقول : على ان في دليلهم هذا ايضاً نظرمن وجوه : منها ان الصورة عندهم‌جزءمن‌علةوجودالهيولاني البتةعلى‌مايشيراليه تلويحاً منهم ويلوح اليه‌اشاراتهم فهي‌في‌الوجودمتقدمة البتة على الهيولى فليجزان‌يصدرعن المبدءاولا معنى‌الصورة(٢) وطبيعتها وبتوسطهايصدر عنه الهيولى على ماذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعةواستناد هيولى‌العناصرالى العقل العاشر . ومنها ان‌كون حدوث النفس‌مع‌الجسم مطلقا ممنوع‌غيربيّن‌ولامبيّن،فلم‌لا يجوزان‌يوجد اولا نفساً من‌النفوس‌المجردة الفلكية ويوجدبتوسطها الفلك المتعلقة هي به اوغيرذلك انتهى‌قوله بعبارته .

اقول: كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي‌ذكره‌اولا من ان‌الصورةجزء من‌علة وجودالهيولى وان كان صحيحاً كما نظراليه في مباحث التلازم بينهما ، لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى ،

---

(١) فيه‌ان‌حد التضايف هوكون‌كل من الماهيتين بحيث لاتعقل الامع تعقل الماهية الاخرى المعقولة بها على نحوتكرر النسبة، وهو يستلزم التغاير والتقابل اذلامعنى لكون وجود واحد بعينه وجوداً لماهيتين متمايزتين ، نعم‌يمكن ان‌يفرق بينهما اذاكانت الاضافة بين‌ماهيتين حقيقيتين اوبين‌مفهومين اعتباريين فلاتغفل ـ طمد .

(٢) اى‌ذاتها لامن‌حيث احتفافها بالغرائب ـ س‌قده .

وماعرف ان الصورة باى* وجهوآية حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها ، والالماشرع في تسويغ هذاالاحتمال ودرى انه امر محال فان التى هى شريكة علةالهيولى هىالصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التى تفتقر فى تحصّلهاالوجودى وتشخصها (١) الجزئى الى استعدادخاص وعوارض مخصوصةلاتوجد الا فىالهيولى المنفعلة دائماً على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمانوتجدد صورةبعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد، فلايمكن ان يكون الصورالجسمانية اوالطبيعية اول الصوادروان يكون وجودها(٢) فى عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة، وذلك لان وجودها لايخلو عن تناه وتشكل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور .

---

(١) اراد انهلابد انيكون نفس تلك الصورة المطلقة التىهىجزء علة مفتقرة بوجه غيردائر الىالهيولى ليتحقق التلازم بينهما ويؤدى التركيب الى وحدة ما، وذلك لانه ليس المراد بصورة مامفهومها الكلى ولاالفرد المنتشر منها كما هولازم كلام هذا القائل ، بل الكلى الطبيعي منالجسمية والنوعية ، و الطبيعى موجود بوجود اشخاصه لابوجود عليحدة الاان اعتبار وجود الطبيعي غيراعتباروجودفرده ، وهما بوجه كالانالسيال والزمان فذاتها بماهى مرسلة محتاجاليها للهيولى فىالجملة وبما هىمتشخصة ومتخصصة (اىمتناهيةومتشكلة وبالجملة ملحوقة للواحق المادة منالانفصال والاتصال) محتاجة الىالهيولى ، لانالانفعال شأن الهيولى ولئلا يلزمالتخصيص بلامخصص.

فاذا كانت الصورة معلولا اولا والمعلول لابدله من وجود فضلا عنكونه علة لمادونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بعينه وشخصيتها لاتتم الابالهيولى ولواحقها لزم صدورالكثير عنالواحد بلكثرة جمةاشار اليهابقوله «وهذا انماينضبط بحركة وزمان الخ» لانها لابدان تكون فىدرجه وجودها وايضا الصورة محتاجة الى الهيولى فىالبقاء لانها محفوظة بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والانفعالات وهي منلواحق الهيولىـ سقده .

(٢) فى بعض النسخ «وانكان وجودها فى عالم الابداع قبلالاكوان» ومعناه حينئذ انوجودهاالعلمىوكينونتها العقلية غيرمحتاجة الىالهيولى لكن لاتلازم بينهما فلابأس بعدم الحاجةرأساً لها واليهاحينئذ ـ سقده.

وهي اما داخلة في قوام شخصيتها اومن الامارات و اللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهويّة الشخصية لها ، وكل واحد من تلك الامور لايمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية و المقدارية و الوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولاجزء ، واللازم ضروري الاستحالة ، فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها ؟ مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريباً او بعيدا اوشرطاً اوجزءاً اوآلة لابد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه.

و اما الذي قرروه (١) في مبحث التلازم « ان الصورة شريكة علة الهيولي » فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز التبدل والتعاقب ، وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولومن بعض الجهات .

على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية ، فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولي وحيثية بها بعد الهيولي ، فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لايمكن ان يكون سبباً لوجود ما يفتقر

---

(١) ماذكره اولا كان تحقيق التلازم ، والان بصدد دفع ما استند به هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة ماهي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا ، مع انها متجددة بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم ؟ على ان معنى الشركة لعلة الهيولي ليس الان المؤثر الحقيقي في الهيولي وان كان هو العقل الان فيضه يمر على الصورة اولا وعلى الهيولي ثانيا فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا اولا للواجب تعالى ومصدرا لما دونه -ره قده

الیه فی ذاته ولو من‌احدی الجهتین دون‌الاخری‌الا ان‌یکون واقعاً فی عالم‌الحرکات والاستعدادات التی لایمکن حصولها الا باسباب کثیرة و علل ذاتیة و عرضیة.

وایضا لوفرض ان‌الذی‌صدر من الواحد هوالصورة وبتوسطها المادة فتلك‌الصورة اماصورة واحدة اوصور کثیرة ، فعلی الثانی یلزم صدور الکثرة منه ابتداء وعلی الاول یلزم ان‌یکون بعض‌الاجسام علة‌لبعض وهذامما یبطله البرهان .

ثم قوله: «علی‌ما ذهبوا الیه من استناد الافلاك الی العقول التسعة، واستناد هیولی‌العناصرالی‌العاشر» .

اقول: الخلط فیه ظاهر(١)لان‌فیه‌قیاس الواحدالمحض من‌کل جهة الی الواحد الذی‌فیه‌کثرة من جهة عقلیة‌کما فی‌استنادالفلك الی العقل اوالی الواحد الذی هوکثیر فی الخارج ایضاً بوجه کما فی استناد الهیولی الی‌العقل، فان فی الاول صدرالفلك ـ وهو واحد طبیعی ملتئم الذات من مادة وصورة ـ عن جوهرعقلی واحد قابل للتحلیل العقلی الی‌جنس وفصل ، اووجود وماهیة ، اوکمال وجودی ونقص عدمی، اوغنی وفقر فقدصدرمرکب‌عن‌مرکب‌الاان التركیب فی‌المعلول‌اشدمن‌التركیب فی العلة، والوحدة بالعکس، و هکذاالامرفی‌کل مفیض‌ومستفیض،فاذاکان‌کذلك فکیف‌یقاس حال صدور المرکب عن البسیط الحقیقی بحال صدوره عن المرکب .

وفی الثانی‌نقول‌صدرت‌الهیولی المشترکة عن العقل باعانة الحرکة‌المستمرة(٢) الفلکیة التی لها فی کل آن هویة اخری بعد هویة کما للهیولی فی کل وقت تهیئوا واستعدادآخر بصورةاخری لاحقةمن‌جهة اقترانها بصورةاولی‌سابقةفهیهنا، ـ بالحقیقة

---

(١) لعله جعل المقایسة والتشبیه فی‌کلام المعترض لصدور الصورة عن المبدء بجعل قوله «علی ما ذهبوا الخ» متعلقا بقوله «فلیجز ان یصدر الخ» و لك ان تجعله متعلقا بقوله «وبتوسطها الخ» والمقایسة ، لصدور الهیولی عن الصورة فلا یرد علیه شیء مما اورده کما لایخفی ـ س‌قده .

(٢) ای المطلقة من‌الحرکة المستدیرة الفلکیة کماانه صدر عنه بانضمام الحرکات الخاصة الفلکیة المواد المخصوصة المنوعة بل‌الصور المتنوعة العنصریة ـ س‌قده.

الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد منهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددي من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كل كثرة ولا يكون معد في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء .

واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضاً فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها وليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة ، وليس الامر فيها كما هو المشهور ـ من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ـ لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية (١) فلو كانت علة للبدن فالابدان تكون متقدمة عليه وهو محال كما بينّاه .

وايضاً على طريقة الحكمة المتعارفة نقول: النفس هي الجوهر الذى يفتقر في فعله الى المادة فان الذى يستغني في فعله وايجاده عن المادة ـ والايجاد متقوم بالوجود ـ فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفساً ، فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس ، اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذى يحتمل تسبب المادة بوضعها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية (٢) في انه لا يمكن صدور

---

(١) على مذهبه من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في اول المراتب طبع يتحرك جوهراً حتى يتصل اتصالا بلا تكمم وتكيف بمقام التروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان ـ س قده.

(٢) هي ان كل قوة مادية مطلقاً وجودها وجود وضعي فايجاد وضعي ، لما ذكره من الايجاد متقوم بالوجود والوضع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذى هو الهيولي اذ لا وضع لها بالذات ـ س قده.

مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية أوصورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود اوفي الفعل والايجاد . فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفساً فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك .

على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معاً وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محوياً يلزم صدور ماهو في مكان أعلى قبل تجدده (١) او بعد تجدده (٢) فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام .

الفصل (٧)

فى قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول ممايتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق

قاعدة اخرى هي قاعدة امكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه، كريم مؤداه ،كثير فوائده ، متوفر منافعه ، جليل خيراته وبركاته ، وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في «اثولوجيا» كثيراً وفي كتاب «السماء والعالم» حيث قال -كما هو المنقول عنه - يجب ان يعتقد في العلويات ماهو اكرم وكذا «الشيخ الرئيس» في «الشفاء» و«التعليقات» وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتي البدو والعود ، وامعن في تأسيسه «الشيخ الاشراقي» امعاناً شديداً في جميع كتبه «كالمطارحات» و«التلويحات»

---

(١) اذ المحدد الجهات هو الحاوى على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوى وفرض انه فى مكان عال فوقع التجدد في الفلك المحوى ولاتجديد من حاو - س قده.

(٢) اى بالخلاء لوجاز اذا لمفروض انه محوى فهنا خلاء حاوله ، وليكون مكانا للفلك الحاوى بعد وجوده. فيلزم الخلاء ثم تعليل الاكبر بالاصغر- س قده.

وكتابه المسمى «بحكمة الاشراق» حتى فيمختصراته «كالالواح العمادية» و«الهياكل النورية» والفارسى المسمى «پرتونامه» والاخرالمسمى «يزدان بخش» قداستعمل هذه القاعدة فى اثبات العقول واثبات المثل النورية (١-٢) ارباب الانواع وغيرذلك وقلده «محمد الشهرزورى» المورخ للحكماء فيكتاب «الشجرة الالهية» فيتحريرها وشرحها شرحاً مستوفاً **فنقول** فيبيانه (٣) على محاذاة ماوجدنا فيكتب الشيخ الاشراقى » : «انالممكن الاخس اذاوجد عن البارى(جلذكره) فيجبان يكون الممكن الاشرف قد وجدقبله ، والافاما انجاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة

---

(١) لانيقال المجرد المحض اشرف من المجرد المتعلق وبعبارة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان الثانى موجودا فليكن الاول موجودا قبله و بان يقال الانواع الطبيعية فيعالمنا موجود وهى أدنى واخس منهذه فيعالم العقول فلتكن موجودة قبلها ــ منقده .

(٢) تقدم الكلام عليه فيبحث المثل من مباحث الماهية ــ طمد

(٣) يمكن انيبرهن عليه بطريق آخر اسد واخصر ولنمهدله مقدمة هيان كون الوجود حقيقة اصيلة مشككة مختلفة بالشدة والضعف والفعل والقوة والشرف والخسة ، ووقوع العلية والمعلولية فيالممكنات ، وكون الجعل فيالوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين فى الوجود ولامحالة تختص واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ماهواشرف وماهواخس، ثم انرجوع وجود المعلول بالنسبةاليوجود العلة الفياضة اليالوجودالرابط الذى لايستقل فينفسه بوجهدون انيتقوم بوجود نفسى هوالمقوم لهيوجب كون المراتب بحيث كل مرتبة ذاتية منهارابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة بهوهو مقومها ، فلو فرضناها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقومة بمافوقها لاغير ، و المتوسطة وجودا نفسيا مقوما لمادونها رابطة بالنسبة اليمافوقها متقومة به ، و العالية وجودا نفسيا متقومة لمادونها مطلقا. اذاتمهدت هذه المقدمة فنقول : لوتحقق ماهواخس ولميتحقق ماهو اشرف قبله سواء تحققمعه اوبعده اولميتحقق اصلا لزم تحقق مافرض متقوما بالذات بدون مقومه هذاخلف ـ طمد.

واحدة من جهة واحدة شيئاً (١) احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال وأما ان جاز وجوده بعد الاخس و بواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف من علّته واما ان لم يجز صدور الاشرف لامع الاخس ولا بعده ولاقبله كما هو المفروض مع انه ممكن و الممكن لايلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكناً وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بما دفرضاً عن الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلاواسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات ، فبالضرورة وجوده (٢) لكونه ممكناً ولم يكن علته واجب الوجود ولاشيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر ، وفاعل الصادر الاول ليس الاالبارى الواجب تعالى فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعياً بامكانه مبدعاً يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه ، و ذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لايتناهى بما لايتناهى في الشدة .

و « شارح حكمة الا شراق » قد قرر هذا البرهان هكذا : «لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدار اوجواز صدور الكثير عن الواحد اوالاشرف عن الاخس اووجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود

---

(١) هذا انما يجرى في الصادر الاول واما مابعده من العال المتوسطة التي هي اشرف ممادونها فلايستحيل صدور اكثر من واحد عن عالها لتقرر جهات كثيرة فيها - ط مد.

(٢) وهيهنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده الى وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه اووجود مانع مما هو في مرتبته من الشرف والخسة مع فرض كون الواجب (تعالى) هو العلة له كما اعترف به المصنف (ره) فيماسيجيء من كلامه في منع جريان القاعدة في عالم المادة.

لكن يندفع الاحتمالان بان البناء على جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولاتضاد ولاتمانع هناك - ط مد .

الاخس انكان بواسطته (١)لزم الاول وانكان بغيرواسطة ـ وجازصدور الا شرف عن الواجب ـ لزم الثانى ، وانجاز عن معلوله لزم الثالث ، وان لم‌يجزعنهما لزم‌الرابع ، واذا بطلت الاقسام كلها على تقديروجود الاخس‌مع‌عدم‌وجود الاشرف قبل‌بالذات‌فذلك التقديرباطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهى قاعدة امكان الاشرف ، واذلا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وان‌يكون الوسايط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف من‌مراتب العلل والمعلولات من‌غيران يصدر عن الاخس‌الاشرف بل العكس من‌ذلك الى آخرالمراتب، انتهى‌كلام هذا الشارح بالفاظه .

تنبيه‌عرشى : المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان احدهما استعمالها فى متحدى الماهية للشريف و الخسيس دون غيره والثانى استعمالها فيما فوق الكون والابداعيّات دون ما تحت الكون وما فى عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لايتفاوت افرادها فى ذاتها الا بالكمال والنقص فى نفس حقيقته‌المشتركة يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعاً او فى عوارضها بامور

---

(١) وجه هذاالاشتراط امران: **احدهما** ان‌الخسيس لابد ان‌يكون من‌سنخ الشريف كماان النور الضعيف ناقص من‌النورالقوى وهذاكماله ، لاان‌البياض مثلاضعيف اوناقص من النور ، والبياض الشديدكمال البياض الضعيف ، والحرارة الشديدة للضعيفة وقس‌عليه .
وثانيهما ان‌يسهل اثبات‌امكان الاشرف ، لانه‌اذاكان ماهيته عين ماهية الاخس‌وقد وقعت ولم‌يلزم منه‌محال وضح امكانه بخلاف مااذاكان ماهيته مباينة ـ س‌قده.

(٢) اذ الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك ماله عرض بحسب المراتب المتفاضلة ووراءمالكل مرتبة من‌العرض‌الافرادى ، فالماهيات المنتزعة من‌المراتب متخالفة نوعا والماهية المنتزعة من‌العرض الافرادى متخالفة شخصا.

ان‌قلت : اذاكان تكثر الماهيات بتكثر الوجود وقدقالوا : ان‌تكثر الوجودبتكثر الموضوعات اى‌الماهيات . **قلت**:الوجودات واسطة فى‌التكثر للماهيات واماتكثرالماهيات لتكثرالوجودات فواسطة فى‌الاثبات ـ س قده .

خارجة يتكثر بها افراد ماهية واحدة شخصاً ـ والثاني لايكون الا في عالم الحركات و الاستعدادات ـ فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعاً تحت ماهية واحدة نوعية ، لان اتحادهما في طبيعة الوجود ـ وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة ـ يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره .

واما الشرط الثاني فيجب مراعاته ضرورة لئلا يرد ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لايكون بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف واكمل له ، وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم، وذلك لان (١) القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وينافيها في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة، فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيراً مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة عنها باسباب اخرى خارجة عن ذاتها ، فهي ربما تكون محرومة عما هو اكمل واشرف

---

(١) محصله ان البرهان السابق انما يجرى فيما كان الاشرف علة للاخس ولم يكن هناك مانع يمنع وذلك انما يجرى فيما وراء عالم الكون واما فيه فلاعلية للاشرف بالنسبة الى الاخس ويمكن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجرى للقاعدة و العبارة ـ كما ترى ـ لاتخلو عن مسامحة مافان المحذور الذى ذكره انما يجرى في الامور الجسمانية الكائنة الفاسدة واما الاجرام العلوية التى يرون دوام وجودها وتنزهها عن الكون و الفساد فلا مانع من جريان القاعدة فيها لكن قوله: «ان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الخ» لايشملها لكونها متحركة بجواهرها غير ثابتة في وجوداتها ـ ط مد.

لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها و مغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امراً شريفا تارة وخسيساً اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له .

واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير، فلا يختلف الامور هنالك الالاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات الفاعل ، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين مايطّرد فيه امكان الاشرف وبين ما لايطرد واندفع السؤال .

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة و ان امكن ان يكون متقدماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الاعداد (كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، والعنصر على الجماد) لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الايجاد، وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقدمرّ سابقاً ان ما بالفعل متقدم (ابداً) على ما بالقوة على الاطلاق وانك لوتصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لابالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائماً على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان، والجزئي متقدم على الكلي و الفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع و الصورة على المادة، والوحدة على الكثرة، والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر، والصدق على الكذب .

شك و تحقيق . ان على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً (٢) وهوان

---

(١) اشارة الى امكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضرورية للاشياء ، فانها متقدمة لذوات الغايات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ماذكره ان القاعدة تجرى عنده اولا في العقل الاول و كل عقل من العقول الطولية، وثانيا في العقول العرضية التى هي ارباب الانواع ، وثالثا في الاشباح المثالية ، ورابعا في الاجرام الفلكية ، وخامسا في الغايات الوجودية الشريفة الضرورية ـ ط مد .

(٢) وصف البحث بالقوه والشك بالعويصة من جانب العلامة الدواني والافضلية طريقة نفسه فالامر هين ـ س قده.

فى نظم البرهان خلطاً (١) بين الامتناع والامكان بالذات ، وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجايز ان يكون ماهو ممتنع بالذات ممكناً بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لايكون بالغير كما مرّ ومن الجايز ايضاً كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكناً لابه بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لامحالة لكن لايمتنع امكانها بالقياس (٢) الى الممكن الاشرف المستدعى اياها .

قال « العلامة الدوانى » فى « شرحه للهياكل » - بعد تحرير البرهان بصورته و مادته - انما يتم ابطال الشق الاخير لوكان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ، وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته (وهي انتفاء الواجب) مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظراً الى ذات المعلول ، بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته و انتفاء ذلك ممنوع فى صورة النزاع كما فى صورة السند .

قال ويمكن ان يقرر هكذا: ماليس موجوداً قبل الموجود الممكن ليس ممكناً اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا : «ماهو ممكن اشرف فهو موجود قبله» بيان الاول انه لوكان ممكناً اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا

---

(١) اما بين الامكانين فلان امكان المعلول لايستدعي ازيد من امكان علته بالقياس اليه لاامكانه فى ذاته كذاته . واما بين الامتناعين فلان امتناع العلة بالذات لايستلزم امتناعها بالقياس الى معلولها بل يجامع امكانه بالقياس . فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات وليس لها الامتناع بالقياس الى الممكن الاشرف و ايضاهي ممتنعة بالذات وليس لها الامكان بالذات لكن لها الامكان بالقياس الى الممكن الاشرف. كل ذلك عند الباحث والشاك ولما كان الامتناع بالقياس اعم من الامتناع بالغير امكن ان يعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير والامتناع بالذات كمافى آخر كلام العلامة الدوانى من قوله «والحق انه اريد الخ» - س قده.

(٢) كمافى الممتنعين بالذات حيث لاعلاقة بينهما فامتناع كل منهما بالذات لايصادم امكانه بالقياس الى الاخر - س قده.

واسطة وقدفرض وجود الاخس منه بلاواسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد، او بواسطة وتنحصر في الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول ، واللازمان محالان ومايلزم منه على تقدير وجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا .

وفيه ايضاً مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف (١) مايشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلايتم كماذكره» انتهى قوله بالفاظه

اقول في حله : ان الامكانات - كماعلمت من طريقتنا - تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها، فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالماهية كمامر، وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولاالعدم ، فالماهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره، فلايتصور ممكن من الممكنات لايكون وجوده اذا فرض مستند الى واجب الوجود اوالى مايستند اليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات ، فان ذلك من مجازفات الوهم .

---

(١) الى قوله «وايضا نقول» ليس المراد ان الممكن الاشرف لاوجود له عند المورد فلاماهية له فلاامكان له لبرد عليه اولا انه منقوض بالممكنات التي لاوجود لها في الخارج كالمنقلع ان لها امكانا وانه يكفي فيه وجودها الذهني . وثانيا انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفة امكانه وماهيته اذ ما لم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانات تابعة للماهيات وهي للوجودات ، والوجودات تابعة للوجوب الذاتي بل ظهور له والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكنا ؟ والحال انه يلزم ان يكون قابلا للوجود من الجهة الاشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية عرفية ومثل ان يقال «زيد ممكن الوجود» لانه جائز ان يقبل الوجود من شريك البارى - س قده.

و ایضاً نقول من طریق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم عن ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال و فضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية (٢) يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف.

فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ماعليه واجب الوجود فهی عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لامحالة اذلاجهة فيه غيرجهة الوجوب بالذات اذلووجدت فيه جهة امتناعية اوامكانية لم يكن بسيطاً كماعلم من برهاننا على التوحيد، فكل كمال يستدعى ممكن بالذات له يجب ان يكون موجوداً فيه او فيمايستنداليه اذالواجب الوجودبالذات هوالواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التی تفرض أو توجد فی كل شیء من الاشياء ، فذاته الاحدية الحقة تامةّ وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غيرمتناهية وفوقية غيرمتناهية لانه وراء مالايتناهی قوة فی التأثير الايجادی بمالايتناهی قوة فی الشدة الذاتية الوجوبية التی لاحظ لاحد منها ولانصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق اليهاوالتعشق لها وانما البرهان يؤدی الی اثباتها ويحكم بثبوتها ، فلايمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولامرتبة من مراتب اللاتناهی بجهة من جهات الشدة

---

(١) **ان قلت**: كيف ينفی الامتناع وبناء البرهان كان علی امتناع الجهة الاشرف مما عليه الواجب تعالی .

قلت : مقصوده نفی امتناع جهة كمالية يستدعيها ممكن واقعی لا مفروض كمايقوله المورد عنه تعالی ، لانه الغنی المغنی ، والصمد الذی يملك حوائج السائلين ينادی بقوله (ره) «فكل كمال يستدعی ممكن بالذات الخ» فالموردفرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصية وجهة اشرف فی الواجب وانهاليست فيه وهذامحال فاحش . وبطريق آخر يقول : كل جهة كمالية يفرض انماتمتنع عليه فاذاوقفت النظار فهی فيه بالوجوب مثل قولهم «صرف الوجود الذی لااتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو، لاغيره» ـ س قده .

(٢) احتراز عن الجهات العدمية والحدود والنقائص ، فانها ممتنعة عليه وترجع الی سلب السلب وهوالاثبات ـ س قده .

والعدة والمدة لاتكون متحققة فی ذاته البسيطة الحقة اولايكون ثبوتها وتحققها فی ذاته علی وجه اعلی واشرف بالوجوب الذاتی ، لمامرّ من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الی ذاته (تعالی) ليس الاعلی وجه الضرورة الذاتية الاولية .

واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس فی صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الی الغير ، ولااشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الی الغير هذا، ثم الذی ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق و التدقيق ليس بصحيح فی نفسه و الاشكال الذی يرد فی المشهور علی قولهم : « الممكن لايستلزم محالا » بامكان عدم المعلول الاول و استلزامه لعدم الواجب لايندفع بما ذكره ، فان الامكان الخاص بالقياس الی الغير انما يتصور بين شيئين لايكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الی معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الی علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولاالبرهان المذكور منقدح بماصوره .

واما : حلّ الاشكال فقدمر بيانه مناموافقاً لطريقتنا من ان المعلول ليس الانحوا من الوجود علی طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة فی ذاتها ولاعلاقه ولاارتباط بين الماهية وبين العلة وجوداً ولاعدماً فامكانها لايستلزم شيئاً من وجود العلة و عدمها اذلواستلزمت فی ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هی مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق . واما النظر الی الوجود الذی هی متحدة به فليس له حيثية الاحيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقی لاغير ولايمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة و اشتقاقاً جميعاً لمامر ان الوجود موجود فی ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعنی عدم المعلول الاول لعدم الواجب ـ هو غير ممكن فی نفسه بل هو فی نفسه محال بالغير الذی هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية (١) فتفطن .

(١) اذلوكانت فيه جهة الامكان وهو عدم لاستوت نسبته الی الوجود والعدم وهو محال ولوكانت فيه جهة الوجوب الذاتی لاجتمع الوجوب الذاتی والامتناع الغيری وهو ايضا محال

اشکال فکری وانحلال نوری

انه قد وقع لنا فی سالف الزمان اشکال معضل علی قاعدة امکان الاشرف هو أن العقول انوار محضة متفقة فی حقیقة النوریة البسیطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف فی اصل تلک الماهیة النوریة علی طریقة حکماء الفرس والاشراقیین ، وهی عندنا وجودات صرفة غیر مشوبة بعدم خارجی متفقة فی طبیعة الوجود المطلق و هی حقیقة بسیطة خارجیة متفاوتة بالشدة والضعف کمامر مراراً .

فیلزم علی کلّ من المنهجین ان یوجد بین کل اثنین واقعین فی سلسلتی العلیة والمعلولیة افراد بلانهایة وکذا بین نور الانوار و المعلول الاول یجب ان یوجد آحاد بلا نهایة لاشتراک النوریة الوجودیة بینه (تعالی) و بین سائرالانوار الصرفة و الوجودات المحضة ، وذلک لانه مامن مرتبة من الشدة الاویتصور (۱) بینها وبین ماهو اشدّ منها مرتبة اخری بل مراتب غیرمعدودة یکون هی اشد من تلک المرتبة واضعف مما فوقها ، فقاعدة امکان الاشرف جاریة فیها حاکمة بتحقق وجودها فتکون موجودة لامحالة وکذا تجری و تحکم بوجود مرتبة بینها و بین کل من الطرفین و هکذا الی مالانهایة له ، فیکون بین کل عقل وعقل ونور و نور وجود عقول و انوار غیرمتناهیة مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتیاً و هو ممتنع علی انها محصور بین حاصرین ، بل یلزم هناک وجود سلاسل غیرمتناهیة .

ولوکانت فیه جهة الامتناع الذاتی لاجتمع الذاتی والغیری من الامتناع وقدتقدم بیان استحالته فی مبحث الجهات ، هذا . ونظیر البیان جاء فی الوجود الواجب بالغیر .

وقدتبین بذلک ان کلا من الوجود والعدم امان یکون واجبا بالذات اوواجبا بالغیر وان الذی تجتمع فیه جهتان ـ نفسیة و غیریة ـ هی الماهیة تجتمع فیها الامکان الذاتی مع الوجوب اوالامتناع بالغیر ـ طمد.

(۱) سیما وقدحقق ان الشرف والخسة من الامور النسبیة التی کل منها بالنسبة الی مافوقها ادون و بالنسبة التی ماتحتها اعلی ـ س قده .

وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وماقدر احد على حله الى ان نوّر الله قلبي وهداني ربي الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي، فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسي فوجدتها انيّة صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب اودماغ اوبخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضاً يدخل فيها امر ذهني ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تغرب عن ذاتي ابداً كما استفاده «صاحب التلويحات» «عن الفيلسوف المعلم للمشائين» في الواقعة ثم وجدت ذاتي وانيتّي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات «ءنوانه ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان .

كيف؟! والمستعمل للالة الجزئية في أمر جزئي محسوس لابدّ ان يدركها لامحالة و الا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيواناً مبائن الذات الاانه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضواً من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس .

فاذن النفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد طبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل و مقام في عالم المثال و مقام في عالم الطبيعة وكلّ واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضاً متفاوت الدرجات قوة وضعفاً وكمالا ونقصاً فحس يكون اقوى اشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من السمع، وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثيل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في وحدته الجميعة المنطوية فيها مراتب و حدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالى (١) اعلاها واشدها هومايلى ادون‌مراتب ماهو فوقه وادناها وانقصها هو مايليه اعلى‌مراتب ماهو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع .

وان سئلت عن الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضاً كلها من المراتب الالهية و الشئون الصمدية و السرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذوالعرش واما تعددهالاجل تعددآثارها من‌الافلاك وغيرهامن‌انواع البسائطوالمركبات فذلك‌لايقدح في وحدتها في‌الوجود بل‌انما يوجب ذلك‌كثرة الجهات والحيثيات‌فيها باعتبارالشدة والضعف و العلو والدنو و الكمال و النقص فتفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع و بالاخس الاخس منها و بالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى ومايتلوه، وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى ومايعلوها وكذاقدمهاودوامها ببقاء الله (تعالى) لاينافى حدوث العالم وتغيرماسوى‌الله جميعاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل‌كما سنوضحه ايضاً فيما بعد اشدايضاح.

وذلك لماأشرنا اليه مراراًانها من حيث ذاتهامن‌لوازم الاحدية والشئون الالهية

---

(١) فلاتعدد ولاآحاد مقصودة متناهية فضلا عن‌كونها غير متناهية ، فضلا عن‌اجتماعها وترتيبها ، بل‌مراتب عشرمثلا لموجودواحدمفارق محض هوعقل الكل كماانه علم‌الله‌وقدرةالله ومظهرالله الاعظم بل‌ظهوره الاتم . ونظير هذاالسؤال والجواب مافى مسئلة اخرى يقول‌بها المصنف (ره) هى‌ان فى‌ترقيات المواد وفى‌الانقلابات لابدان يكون برزخ بين صورة وصورة كالبخاربين الماء والهواء ، وكالطحلب بين‌الجماد والنبات، وكالمغنج بين‌النبات‌والحيوان وكالمسوخات‌بين‌الحيوان والانسان، وكالصورة المثالية بين‌الروح الامرى والروح‌البخارى والدم المعتدل بين‌الروح البخارى والبدن الطبيعى ، فيردالسؤال‌انه‌يلزم برازخ واموغير متناهية لاستدعاء ذلك برزخاً آخربين ذلك البرزخ والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب‌متصلة واحدةوالبرازخ غيرمفصولة عن‌الاطراف كالاطراف كل‌واحد منها عن‌الاخر والكل شيء واحد ذومراتب ـ س‌قده .

وهى لوامع وجهه (تعالى) وتجليات نوره واما من حيث نسبتها الى مايصدرعنها على التدريج والتجديد من خلق جديد فهى حادثة من هذه الجهة متجددة، لان العلةمع المعلول فى الوجود من جهة ماهى علّة له فلامحالة يتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات ، ونحوارتباط المتغير بالثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثرالنظارويسهل على من وفّق له من ذوى الابصار.

تبصرة مشرقية

اعلم‌ان‌للوجود المطلق حاشيتين: احديهما واجب الوجود وهوالغاية فى الشرف لانه غيرمتناهى‌الشدّةفى‌الكمال وغيرمتناهى‌القوة فى‌الفعل . والاخرى الهيولى الاولى وهى الغاية فى الخسّة لانها غيرمتناهية‌القصورعن الكمال وغيرمتناهى الامكان‌والقوة فى الانفعال ولايتنزل الوجود اليها ما لم‌يقع له المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود فى‌الاستكمالات الى التقرب‌الى‌الله (تعالى) مالـم‌يقع‌له المرور على جميع الحدود المتوسطة بينهاوبين الله (تعالى) على الترتيب الصعودى.

فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان ـ كما اشرنا اليه سابقاً و سيتضح لك ايضاً لاحقا زيادة ايضاح انشاء الله ـ ظهروتبين انه كمايمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امكان الاشرف يمكن اثبات كثيرمنها بقاعدة اخرى لنا ان‌نسميها قاعدةامكان الاخسّ وقد استعملناها حسب ما اشاراليه « معلّم الفلاسفة » فى‌كتاب «اثولوجيا» فى كثيرمن المواضع .

منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصربعدان ثبت ان لكل منها مدبراً عقليّاً وصورة مثالية (١) فى عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً نباتية ولها ايضاً حيوة

---

(١) اى فى السلسلة النزولية بقاعدةامكان الاشرف وغيرها؛ فيثبت لها بقاعدةامكان الاخس نفساً لئلايكون وصولها الى‌تلك‌الغاية العقلية(اى المدبرالعقلى) كالطفرةفيجب‌وجود الممكن‌الاخس فى‌الصعود قبل‌الممكن الاشرف‌الذى هوالعقل. والمرادبالنفس للبسائط‌الصور المثالية لهاوبالقوة النباتية ماهى‌الشبيهة بهاذمعلوم‌ان‌القوة النباتية‌للمركبات ، وبالحيوة ←

نفسانية وقوة خياليّة موجودة في عالم البرزخ (١) .

ومنها انجسمانية مباشرة للحركة بعدالنفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذى هومن قبيل الاعراض .

ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها ، وليست هذه القوى اعراضاً كما هوالمشهور(٢) بل جواهر الاان وجودها غيرمباين لوجودماهي قوة له الى غيرذلك من المواضع التي سيقع لك العثورعليها انكنت من اهله انشاء الله .

الفصل (٨)

في نتيجة ماقدمناه من الاصول وثمرة مااصلناه في هذه الفصول

فنقول ذاته جلّت كبريائه في غاية الكمال و الفعلية والوجوب بحيث لايتطرق فيه شوب عدم ونقيصة ، فاوّل مايصدرويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لايصفوعن شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عمادونها ، وذلك لان النفوس بماهي نفوس قدشيب فيها ضربان من العدم .

احدهما العدم التحليلي الذهني الذى لاعين له في الخارج ، لانّه مندمج في الوجود فلايوجب تركيباً خارجياً ولاذهنياً الافي ظرف التحليل العقلي حيث يحلّل العقل كل

←النفسانية والقوة الخيالية : ان الدار الاخرة لهي الحيوان وانهاعين العلم والشعور والمعلم الاول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنف(ره) ارادا ثبات امورحقه على رأيه وفروع دقيقه واماا ثبات امور اتفاقية وفروع جلية من قاعدة امكان الاخس فمثلا انا اذا علمنا أن لحيوان باصرة علمنا ان له مشاعر اخرى لانها أخس وادون منها وكذا في كل بالنسبة الى مادونه وكذا اذااعتقدنا ان له مدركة اذعنا بالقاعدة ان له محركة قبل تلك المدركة او اعتقدنا ان له شوقية اعتقدنا ان له عاملة قبل تلك وقس عليه نظائره ـ س قده.

(١) هذامن الفروع الاتفاقيه ـ س قده.

(٢) اذلا تناسب نفسها التي هي قريب من عالم الامر ـ س قده .

موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدوداً بحدّ معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود ، فذاتها كانها امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم ، وكمال ونقص، وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وماهية وهويّة الاان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال و ظلمته مقهورة تحت شروق النور ، وامكانه مطوى في الوجوب وماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شريّة ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولاماهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية .

وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود اعنى القوة والفعل، فان النفس ابدأ فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر ،وشيء بالفعل و هو وجودها اذلو لم يكن لها كمال مترقب ولاحالة منتظرة كانت عقلا لانفساً ففيها نوعان من العدم ، فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضاً ان يكون من جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد ، لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعاً، ففيها دخول العدم من ثلاثة اوجه : الوجهان المذكوران في النفس .الوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها ، والوجود سبب لعدمها و العدم الاول هو قوة وجودها ، والعدم الثاني عنها هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها (١) تقدم بالطبع، وتأخر الثاني عنها تاخر بالذات(٢)

---

(١) يريد كون المادة سببا لتشخص الصورة وكون الصورة شريكة الفاعل لوجود المادة و العدمان الحافان بالطبيعة ـ و هي متحركة الجوهر ـ هما القوة السابقة و الفعلية اللاحقة . ـ طمدظله.

(٢) انما كان هذا التأخر بالذات مع انه ايضاً بالطبع حيث ان تقدم الصورة على المادة تقدم العلة الناقصة لا التامة حتى تكون بالذات اى بالعلية . لانه وان كان بالطبع في الموضعين ـ اذ كلاهما تقدم العلة الناقصة ـ الا انهما بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدم المعد على المعدله ، وهو كالتقدم الزماني حيث لايجتمعان ، اذ الاستعداد لايجامع فعلية المستعدله بخلاف تقدم الصورة على المادة فانها شريكة الفاعل وهي فاعل ناقص لها والمادة تجامعها الا انها تكون قبل، ومع وبعد، وانما كانت المادة عدما لانها قوة الشيء وقوة الشيء بما هي قوة الشيء ليست بشيء ـ س قده.

فذاتها في كل حين محفوفة بالعدمين (١) لانها تدريجية الحصول وجوداً وبقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة انها - اعني النفس الكلية الفلكية- مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية ، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان ، احديهما تجردية عقلية باقية. والاخرى تعليقية تدبيرية متبدلة، واما الطبيعة فانما هي عين(٣) الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري ، و ظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لايمكن ان يكون اول الصوادر .

و تلك الاعدام اولها عدم الكمال الأتم (٤) اللازم للقصور الامكاني و الثاني هو فقد الكمال المنتظر ، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت و زمان و الرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة و الامكان الاستعدادي المحض .

و قيل الفرق بينها و بين العدم الذى هو احد الاسباب الثلاثة (٥) للكائنات

---

(١) الظاهر في التفريع ان يقال «فذاتها مصحوبة العدمين» وهما القوة والمادة، لكن قال هكذا ، لان العدمين - الماضي والاتي - منبعهما القوة والمادة - س قده .

(٢) عند لعدم شوب العدمين - الماضي والاتي- بالنفس كمافي المقارنات بان الشوب في النفس باعتبار الفعل لاالذات ، بخلافه في المقارنات - س قده.

(٣) وهي وان كانت ثابتة بالنظر الى حركاتها التوسطية لكنها مشتركة بينها و بين النفس - ط مد ظله .

(٤) هذا غير العدم التحليلي الذى مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن ماهية الشيء بخلاف هذا وانمالم يذكر هذا هناك وذلك هنا - ومثله العدم الذى هو لازم التمادى السيلاني فلم يذكره هناك مع ان الطبع سيال - اعتماداً على فهم الفطن في الاجزاء واما العدم اللازم للتمدد المكاني - اعنى الرابع - فهو مخصوص بالصورة المقدارية لانها القابل للابعاد بالذات - س قده .

(٥) وعبر ارسطو عنها بالرؤس الثلاثة . وعبارة بعضهم : «ان العدم من المبادى» ومرادهم الاستعداد السابق الذى لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائناً حادثا - س قده .

مع السببين الآخرين - وهما الصورة والهيولى - ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض .

و معنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد الهوية والذات وان كان متحداً مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى مابعده من المتجددات بالتبع و ليست قوة بالقياس الى ماتصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض ، فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لابد وان تكون قوة لشيء موجود بالفعل، فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء (٢) اوقوة للشيء اوقوة بالشيء موجودة منه اوله، اوبه .

واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة ، وهو اشد تأخراً عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضرباً من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للبارى (جل ذكره) عرض قائم به اوصفة زائدة قديمة اوحادثة كالارادة القديمة اوالحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه (تعالى) عرض موضوعه ذاته (تعالى) فاذن اول مايوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعاً ، فلا يكون الا عقلا محضاً لانتفاء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم ، والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس .

---

(١) وهومادته الموجودة قبل الصورة والحاملة لاستعدادها - س قده.

(٢) كهيولى النطفة مثلا ، فان القوة منها وفيها وحقها ، اوقوة للشيء كجسم النطفة اوقوة بالشيء كالصورة النوعية المنوية ،فان المستعد شيء ومابه الاستعداد شيء ، ومابه الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له ، ولولاه لم يتخصص الاستعداد ، وهو متفنن ، وبتفننه تفنن الاستعداد فيمابه للانسانية كمامر ، ومابه للفرخية الصورة البيضية ، وللنبات الصورة البذرية وقس عليها ماعداها - س قده.

(٣) اى بنحو الفعلية - س قده.

تبصرة تفصيلية

المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه (تعالى) وبين عالم الخلق ، الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة (١) .

الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين (سلام الله عليه وعلى آله اجمعين) بقوله : «اول ماخلق الله العقل» وقوله : «اول ماخلق الله القلم» لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام ، كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام ، وقوله : «اول ماخلق الله نوري» وقوله : «خلقت انا وعلي من نور واحد».(٢)

والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد(٣) فبالضرورة يجب ان يكون اقرب

---

(١) بعضها يثبت العقل الاول كالوجهين : الثالث والرابع . وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقي . ـ طمدظله.

(٢) وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فيهما : النور الحقيقي وهو العقل و روحانيته هي بالعقل الكلي لا الجزئي ، و في اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف؟! ومطلق العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للغير الذي هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم .

والنقليات كثيرة : منها مافي الغرر والدرر سئل(ع) عن العالم العلوي فقال(ع) «صور عارية عن المواد ، خالية عن القوة والاستعداد ، تجلى لهما فاشرقت ، وطالعها فتلالاءت ، القى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله» . منها حديث كميل عن علي (ع) فانه بعد ماقسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدءها ومنتهاها قال(ع) : «والعقل وسط الكل». ومعلوم ان العقل الذي هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلي لا الجزئي . ومنها حديث الاعرابي عن علي (ع) فانه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل ، النفس الالهية الملكوتية الكلية قال (ع) : «قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل» الى ان قال «العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب». وهذا كما ترى نص في المطلوب ـ س قده.

(٣) و هو الذي ذكره من اول الفصل الى التبصرة والمنظور من اعادته اجمالا تعديد الادلة واستيفائها والاحاطة بجميعها ـ س قده.

الاشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة متبرئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ماعدامن المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لامحالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة ، وكماله وهو النفس فضلاعن العرض .

الثالث من سبيل امكان الاشرف ولاشبهة في ان العقل (١) اشرف من سائر الممكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه ، والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لامحالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس ، فالموجود الاول عنه (سبحانه) وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية ، واشدّها قوة ، واكملها هوية وابعدها عن النقيصة والقصور ، واقربها الى مبدء المبادي وغاية الغايات .

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي والمقتضى والعلة التامة ومعلولها ، والفاعل التام وفعله ، فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل مايتصور من المناسبات بالقياس الى ايّ ممكن فرض بعده فاذن ان هو الاّ اكرم العقول القادسة و ابسط الجواهر العقلية و انور الذوات النورية بعد نور الانوار .

---

(١) المراد بعقلي ما هو ظاهر العبارة : مطلق العقل وهو معنى جنسي تحته انواع العقول التي كل واحد منها نوع منحصر في فرد ، فالحجة انما تتم بمقدمة اخرى مطوية هي ان العقول كثيرة مترتبة شرفاً و نظير هذا الوجه في الحاجة الى هذه المقدمة الوجه التالي - طمدظله .

(٢) الى قوله «نوعية» اشارة الى ماسبق من الشرط في المشهود من استعمال «قاعدة امكان الاشرف» في متحدى الماهية النوعية للشريف والخسيس دون غيره وعند المصنف (ده) كان اتحاد سنخ الوجود كافياً - س قده .

الخامس من جهة اخراجما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية ، فان شيئاً من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لايمكن ان يكون ذاته، والا لكان الامر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه .

وايضاً لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لماكانت بالقوة اصلا وايضاً الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصراً عنه .

فاذن النفس العاقلة لاتستطيع ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولانى الى العقل الصورى بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذى هو العقل بالملكة (١) فلابد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق (تعالى) والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئاً من القوة والانفعال والالاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضاً فيتسلسل وهو محال اوينتهى الى مكمل لايكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلاواسطة ، اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض، فلابد من متوسط عقلي . وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية النفس و صيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصراً بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار ، و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ماكانت مبصرات بالقوة ، وقوة البصر تتحد بالنور

---

(١) مراده بكون العقل بالملكة استعداداً مع كونه فعلية بالصور البديهية ـ و لذا يطلق عليه الملكة التى تقابل العدم و القوة ـ انه مابه الاستعداد ، و قدمر تلازم الاستعداد ومابه هو ـ س قده.

الذى هو البصر بالفعل والباصر بالفعل (٣) والمبصر بالفعل ، وبه يكون سائر الامور التي تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات التي تصير معقولة بهذا العقل الذى اتحدت به لا بانفسها، كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذى يتحد بها .

السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها و واحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلى (٢) المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مرّ بيانه في مبحث التلازم .

السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا، فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتاً احدية من كل وجه كواجب الوجود، ولا ايضاً طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل اوالدور وهما ممتنعان ، فكذا ما يؤدى الى احدهما، ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن و استكمالاتها اللازمة

---

(١) والفرق بينهما بعلاوة ان في احدهما مبالغة لدلالة الصيغة ان احدهما نور نفس القوة، والاخر نور الشمس ، هذا في المقيس عليه واما في المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل والاخر نور العقل الفعال . ونور العقل بالفعل هو نور الحدس ونور الفكر ـ س قده .

(٢) ان قلت : لم لم يكتف بنفس الصور : بلا حاجة للهيولى الى ذلك الجوهر القدسى؟ قلت : لوجهين : احدهما ان الصورة ماواحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد ووحدة العلة الفاعلية لابد ان تكون أشد وهنا ينعكس الامر ، بخلاف مااذا كانت شريكة العلة فلابأس ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسماني بمدخلية الوضع ، و الهيولى ليست ذات وضع ، فيجب ان تكون معلولة للعقل الذى هو ايضاً ليس ذا وضع دون المادي وليس المفهوم المخالف للكلام مراداً فليس معناه انه لو كانتا متجددتين امكن صدورها عن الواجب تعالى ، بل بيان للواقع من ان الماهية دون التجدد كما أنها دون الثبات . وقد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع وعدم تجددها ـ س قده .

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ، ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لاصورة فعلية ايجابية، فموجب وجودها(١) ومقتضى ذاتها ــ من حيث الثبات المضمن فيهالتجدد والحدوث ــ جوهر عقلي وصورة مجردة، ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي .

الثامن من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات ، فلا محالة لابد ان يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و تشوقها بحسب الغريزة الى مافوقها ، و الالكان ارتكاز هذا المعنى ــ اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال ــ باطلا وعبثاً وهدراً ومحال ان يكون في الطبيعة باطل اوعبث كمامر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع ، نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر اومزاحم والعائق لايكون دائمياً ولااكثرياً وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة لابدان يكون اما مطردا دائمياً اواكثرياً وتلك الكمالات الاخيرة التي لاحركة بعدها ليست نفوساً ، لانها بالقوة ايضا مادامت نفوساً مشتاقة الى الكمال الاتم ، و ليست ايضاً واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة . فقد علم انه كمالابد في سلسلة المبادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه(تعالى) وبين المجعولات كذلك لابد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات ، وهو اول الاوائل ومبدء المبادى .

التاسع من طريق كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة (١) التي لايفتقر

---

(١) انقلت : الجوهر العقلي أيضاً ثابت والطبيعة متجددة لاتليق بالصدورعنه كما عن الواجب تعالى قلت: العقل لماكان ذاماهية كان له تغير من الليس الى الايس وكانه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى ــ س قده.

(٢) لايقال هذا مصادرة لان ماقال الحكماء : «ان الممكن قسمان احدهما مايكتفى بمجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود والاخر مالايكفيه بل يحتاج الى الامكان الاستعدادى» ــ

فيضانها (١) نوعاً ولاشخصاً عن المبدء الواهب الى امكان استعدادى غير امكانها الذاتى، فهى لامحالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات فى عالم الدهر، اذلامانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود، ولاضاد للجواد المطلق، ولامبطل ولامعطل للمفيض الحق عن وجوده، وفعله وصنعه وابداعه فهى لامحالة فائضة عنه ابداً واما التى تفتقر فى خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق مكان استعدادى وراء امكانها الذاتى فهى ايضاً فائضة من حيث طبيعتها المرسلة فى عالم الصنع والابداع وان كانت فى تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه -وهى الانواع- بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع (٢) على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسمانى -بجميع ما فيه و معه و له- حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانى و لما كانت الانواع

— انماهو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واماقبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لانا نقول اما اولا: فالمراد بالانواع المحصلة هذه الماهيات التى تلينا، لكن باعتبار استدعاء وجود جسمى سابق بمقتضى وجود الواهب (تعالى) وعنايته لاماهيات العقول ليكون مصادرة. وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكليات الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ابداً الا انها فى اسفل مراتب الدهر كمااشار اليه (ره) بقوله «فهى ايضاً فائضة الى آخره».

واماثانياً: فنقرر الدليل هكذا: القسمة العقلية توجب أن الممكن قسمان: ممكن يكفى مجرد امكانه الذاتى لقبول الوجود، وممكن لايكفى له والمبدء (تعالى) جواد فياض لاصاد لجوده ولاراد لفيضه فقد اعطى كل ذى حق حقه وبلغه نصابه وهكذا قرر (قدس سره) الثانى عشر كماسيأتى أن الاشياء بحسب الاحتمال العقلى اربعة اقسام - س قده:

(١) للمنع عنه مجال اذلاطريق الى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموجودات المجردة فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لاتنتج كونها ماهيات كذلك، بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها فتعود ماهيات لوجوداتها - ط مدظله.

(٢) للمنع عنه مجال، لم لايجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها ممالیس له وجود دائم او اكثرى؟ كمايؤيده تحقق بعض الانواع المنقرضة. - ط مدظله.

والطبايع(٣) لابد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه، والمادة وان تكثرت بتعددها وتعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد او افراد طبيعة واحدة، لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة.

فثبت من هذا المنهج ايضاً وجود العالم العقلي و تكثر صورة، و ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباثناً لذات الحق الاول بل تلك الصور على علوم الهية قائمة بذاته (تعالى) واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله.

العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه (٢): احدها ان لكل متحرك محركا غيره، اذا الشيء لايحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و الّا لكان شيء واحد قابلا و فاعلا و لكان المكمل للشيء مستكملا به، و ذلك المحرك ان كان متحركاً ايضا يحتاج الى محرك آخر و هكذا الى لا نهاية، و مع ذلك لكانت بالاسر او ساطاً بلاطرف ومادام حكمها حكم الواسطة لايكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها، فلابد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولامحالة هو امر بالفعل لايتغير اصلا لابالذات، ولا بالعرض، لابالطبيعة ولا بالقسر

---

(١) اشارة الى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول العرضية فانها جهات فاعلية تعالى، ودرجات قدرته وعلمه ولايمكن استناده الى الواجب لوحدته وبساطته - س قده.

(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب مأخذهما ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الفلك. وايضاً هذا من مسلك الحركة وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الثاني وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية و هي ارباب الانواع و هذا من مسلك الاغراض الافلاك و المتوجه اليه لها العقول التسعة الطولية. و أيضاً ذلك طريقة الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين. - س قده

ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك اما باعطاء المبدء القريب اياه الذى به المتحرك حركة وضعية ، و اما بان يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية ـ لانه الموجب له ـ اشواقاً متتالية و تخيلات متتابعة.

و ثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهى لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة ، والباعث لها في الحركة اما امر شهوى اوغضبى وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدنى او رفع منافر بدنى و هما منتفيان عن الفلك ، لانه تام الخلقة لايفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه ، فوجود الشهوة و الغضب فيه عبث معطل ، والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة فى هذين الغرضين وما يرجع اليهما ، فالغرض للافلاك فى حركاتها الشوقية امر عقلى جازم غيرمظنون ولا موهوم، و الا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امراً حقيراً كنفع السافل او ما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلى جليل الخطر فهى اما لتحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها و الاول غير ممكن فتعين الثانى ، و لايمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتاً واحدة هى الواجب (جل ذكره) و الالما اختلفت الحركات الفلكية قدراً وجهة ، فهى للتشبه الى معشوقات كثيرة و ان صح ان يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الاول لاشتراكها فى دورية الحركات واختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات وازمنتها ، فلكل منها معشوق يخصه هوامام نفسه ومكمله بالتشويق والايتمام به والتشبه به فى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه فى الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وكماله .

و ثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولامنقطعة فلها مبدء غير متناهى القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفساً اوصورة منطبعة فهى متناهية القوة والاثر فلامحالة مبدء حركتها قوة مفارقة غيرمتناهى التأثير والتحريك وليس ذلك هو البارى بلا توسيط، لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذا الوجود الثالثة من هذا المنهج .

الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر (١) وقد تصدى «المحقق الطوسي »(ره) لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها «انا لانشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مطابقة لما في نفس الامر ـ ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهّال غير مطابقة لما فيه ، ونعلم يقيناً ان المطابقة لاتتصور الابين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولاشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني ، فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين مافي اذهاننا وبينه ، وهو الذي يعبّر عنه بنفس الامر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج **اما** ان يكون قائماً بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع ، و الاول محال لوجوه : احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة (٢) بجهة من جهات العالم و لابزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لايحصل الابعد الشعور بالمتطابقين ونحن لانشك في المطابقة مع الجهل بذاك الشيء من حيث يكون ذاوضع .

وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا ، واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ماهي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضاً محال لانه قول بالمثل الافلاطونية (٣)

واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم ».

---

(١) سيما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كماقال (تعالى) : الاله الخلق والامر . ـ س قده .

(٢) لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقاتها التي في نفس الامر وحاق الواقع !؟ ـ س قده .

(٣) لانها كليات عقلية مجردات عن المادة ولواحقها واذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة او بالعقل الفعال لم تكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه ، بخلاف ما اذا كانت قائمات بذواتها فانها حينئذ عقول عرضية ومثل نورية كماقال افلاطون وسقراط ومن تبعهما وان اياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات » . س قده

فنقول : ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و ان كان بعض ما في الاذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضاً لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات ، لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابداً من غير تغير و استحالة و من غير تقييد بوقت و مكان ، و واجب ان يكون محلها كذلك و الا فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه في الخارج غير ذی وضع مشتمل على جميع المعقولات(١) التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل

---

(١) فيه انها ان كانت علوماً حصولية في العقل المذكور كانت في صدقها متوقفة على امور اخرى هي مصاديقها في الخارج فتكون تلك المصاديق هي التى تطابقها علومنا الصادقة في الحقيقه ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر .

وان كانت علوماً حضورية لزم اولا : كونها وجودات عينية فكانت هي التى تطابقها علومنا سواء عقلها عقل ام لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ . وثانياً : ان من القضايا النفس الامرية ما لا وجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومة بعلم حضوري كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول». ويمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه في مسألة احتياج عدم الممكن الى السبب من مباحث المواد الثلاث في السفر الاول ومحصله : ان العقل بعد ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه اصالة يتوسع أولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه ويشمل بذلك الثبوت الوجود والماهية جميعاً ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التي هي عناوين للماهيات منتزعة منها في الذهن ويرتب بذلك عليها احكامها الخاصة والقضايا المؤلفة منها هي القضايا النفس الامرية الصادقة التى لا مطابق لها ذهنا ولا خارجا بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ، وهي وان لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن القضايا النفس الامرية الشاملة الكلية ـ كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» والجزئية كقولنا «عدم هذه العلة علة لعدم هذا المعلول» ـ مطابقة للثابت الاعم من الوجود و الماهية و الاعتباريات ، فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر و القضايا الكلية منها خاصة مطابقة لما في عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذي سيشير اليه المصنف ره . ط مدظله .

عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هووهي بهذه الصفات ازلاوابداً واذا ثبت ذلك فنقول لايمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عزّ شأنه ، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لانهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة و ان يكون مبدء فاعلا لها و محلا قابلا اياها، فاذن ثبت وجودموجود غيرالواجب تعالى ولنسميه«عقل الكل» وهوالذي عبّرعنه في القرآن تارة «باللوح المحفوظ» وتارة «بالكتاب المبين» المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه» انتهى تلخيص ما افاده .

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمته ، ومع ذلك لايضرلنا في اثبات المرام من هذا المنهج ، وهووجود صور الاحكام الثابتة في عالم آخر عقلي سواء كانت حالة في جوهرعقلي اوقائمة بذواتها .

الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله ، فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام : لانها اماتام اوناقص ، والاول امافوق التمام اولا والثاني امامستكف بذاته اوبما لايخرج عن قوام ذاته اولا . ثم ان العنصريات ناقصة محضة ، والفلكيات مستكفية ، والواجب (عزاسمه) فوق التمام . فلابد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطاً بين ماهوفوق التمام وبين ماهو ناقص اومستكف وهوالعقل؛ وذلك لانه لوصدرمنه (تعالى) ناقص ابتداء وهوفوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه .

وايضاً يلزم الفرجة والانفطار في سلسلة الوجود وهوغيرجائز وقد بينا من جهة قاعدة امكان الاخس انه لايمكن وجود مرتبة من الشرف لايترتب عليه جميع ماهودونه الى آخر الحاشية الاخرى .

تأييد سماعي قال مفيد المشائين ومعلمهم في « اثولوجيا » في عاشرميامره : « الواحد المحض هو علة الاشياء كلاوليس بشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هوالاشياء ، بل الاشياء كلها فيه وليس هوفي شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لامثنوية فيه ولاكثرة بجهة من الجهات . قلنا :لانه

واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء ، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الاشياء كلها ، وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية .

اقول: واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه، غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى ـ اعنى به هوية العقل ـ هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي » .

واقول : ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال ، واما العالم الحسي فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاماً كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط، ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان، اعنى به ان المبدع لايكون في درجة المبدع بل يكون دونه» انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته .

وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك ـ من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء ـ لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه . ولعله اراد بالهوية (٢) هيهنا : الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن سائر التشخصات المبائن لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بحد من الكمال فيكون مبائناً لموجود آخر مغايراً له ، واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي ومافوقه ورائه فلا مبائن له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه

---

(١) هذا مأخذ المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ره ـ س قده .

(٢) انما في قوله «انبجست منه الهوية» لئلا يلزم مجعولية الماهية وان امكن ان يكون الهوية في قوله «لما لم يكن لها هوية» بمعنى الماهية لكن حملها في الموضعين على الوجود المحدود لئلا يلزم التفكيك في العبارة ـ س قده.

بكونه مسلوباً عنه و بالعكس، فانه لايكون‌عادماً لشيء من الاشياء،فحيث هوهو(١) كانت الاشياء كلها فيه ، وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله : «وهوالذى في السماء اله وفى الارض اله » وقوله : « وهو معكم اينماكنتم » وقوله : «مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الاهو سادسهم » الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية. وفيما صحت روايته‌عن علي عليه السلام انه‌قال: « مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لابمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل و السماع .

فهذه مناهج اثبات العقل المفارق و عالمه ، وسياتي‌بيان‌كثرة العقول وتفاصيل مافى عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال‌ذلك‌العالم على‌جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع مايزيد عليها على وجه اعلى و اشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية .

واعلمان‌لنامنهجاآخرفى اثبات‌علم‌العقل و هومن‌جهة اثبات الخزانة للمعقولات كماقال‌عزاسمه: «وان‌من‌شيء الاعندناخزائنه» وقوله : «ولله خزائن السموات والارض» وبيانه أنا قدنعلم شيئاً معقولاً ثم ننسى ولانذكره اصلا بل نحتاج في‌ادراكه الى‌تجشم تحصيل‌جديد وكسب‌مستأنف، وربما نذهل‌عنه ذهولاثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ، فعند الذهول و النسيان كليهما لاشك ان‌الصورة غير حاصلة في‌قوتنا المدركة والالكانت مدركة بالفعل اذلامعنى للادراك الاحصول صورة الشيء في القوة الدراكة.

لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان، والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حالة الذهول - وان‌لم‌تكن حاصلة في‌القوة المدركة - لكنها حاصلة في‌القوة

---

(١) اى‌فى‌مقام هوكانت الاشياء فيه‌مستهلكة .

آنجاكه‌توئى‌چه من نباشد کس محرم این‌سخن نباشد

وفى‌مقام وجود شيء من‌الاشياء فهوموجود معه بالحقيقة ، لانه بده اللازم .

ز هرچه هست‌گزیراست وناگزیر از دوست - م‌قده .

الحافظة لها و ما في حالة النسيان فزال عنهما جميعاً ، أما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها ، و أما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة ، لبطلان استعداد النفس و تهيؤها للاتصال بها و قبول الفيض عنها ، ففي القوى الانطباعية ـ لقبولها التكثر والانقسام ـ جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا و بعضها حافظاً كماهو المشهور من ان موضعاً من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور، وموضعاً آخرفيه محل الحفظ و الادامة .

واما : القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلايمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان، فلاجرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة، كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه ، واذا اعرضت عنه الى مايلي العالم الحسي والدار الجسدانية اوالى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف، فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها اوفائضة عليها على اختلاف الرأيين اعني الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال . وكلاهما غير ماهو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها .

فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال و استعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها ، فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لانسياً منسيا وكانت قوية على الاسترجاع و الاعادة من دون تعمل اكتساب جديد

---

(١) القول بالاشراق في الممثل له ـ اي ما نحن فيه ـ من العقل الفعال . والعاقلة انه قدمر ان نسبة اشراق العقل الفعال الى العاقلة نسبة اشراق الشمس الى الباصرة على ما مر في المنهج الخامس ، فعند تلاقي النورين اي نور العقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور الكلية التي في العقل الفعال انفسها من غير ان ينتقش فيها صور اخرى ، وهذا في المثال ـ اي المرآت ـ كقول الرياضيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآت الى المرئي نفسه والقول بالرشح ان ينتقش فيها ايضا والمختار عند المصنف (ره) كما اشار اليه سابقا : هوانه لاهذا ولاذاك وهو القول باتحاد النفس بالعقل الفعال اي فنائها فيه . ـ س قده.

وتجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابس والفاعل والمستفيض والمفيض ، بخلاف ما اذا بطلت صقالتها وانكدرت تارةاخرى بغشاوةمادية و ظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب و تعمل لا زالة الحجاب و حصول المناسبة . و بالجملة : فقد ثبت وجود جوهر عقلى انحفظت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب .

تكميل انحلالى لشك اعضالى

ان في هذا المنهج شكا(١) من جهة السهو والنسيان قداستصعبه المناظرون حتى انه نقل عن بعض تلامذة المحقق «الطوسي» انه لم يقدر على حله و لم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال «العلامة الحلي» في «شرح تجريد العقائد» في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لمافي نفس الامر بهذه العبارة: «وقدكان في بعض اوقات استفادتي منه (ره) جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم «ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لمافي نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقدمنع كل منهما» فقال (ره) : المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة اوحكم ثابت في الذهن يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه : ان الحكماء يلزمهم العقول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان ، فأن السهو هوزوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها ، والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هوزوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قدتعرضان في الاحكام الكاذبة فلم

---

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبارة ايماء لطيف ـ س قده.

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا ، اذبناؤه على كون العقل الفعال خزانة للعاقلة و هذا مؤد الى كون الكواذب فيه ، لوجود حالتي السهو والنسيان فيها بالنسبة الي الكواذب الكلية . ـ قده .

يأت بمشبع» (١) انتهى كلامه ره .

قال الفاضل «الدواني» في حله : «ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق (٢) ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان (٣) ، لبراءته عن الشرور والاسواء التي هي من توابع المادة» . انتهى ماذكره .

وفيه مالايخفى من الخلل والقصور .

أما اولا فلان مافي العقل الفعال هوأشد تحصلاوأقوى ثبوتاً مما في اذهاننا، فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في أذهاننا فربماكان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا و ارتباط احدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلا ، وذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله ، حيث

---

(١) لعل الوقت لم يكن مقتضيا للاشباع وافشاء بعض الاسرار كما ستسمعه من المصنف في حله ، والا فالمحقق الطوسي أجل شأنا من أن يعجز عن ذلك -س قده

(٢) يريد بذلك ان للاجزاء التصورية من القضية الكاذبة وهي الموضوع و المحمول والنسبة الحكمية مطابقا عند العقل الفعال دون الحكم الذى هو التصديق فهو من فعل الوهم. وفيه ان مقتضى ذلك عدم اقتضاء التصديق بماهو تصديق كلى مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب ، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلامخصص ، ولايبقى الا أن يستدل على المطلوب من طريق التصور وماربما يعرضه من الذهول والذكر ، ويرد عليه اولا محذور كون نتيجة الدليل أخص من المدعى . وثانياً محذور كون الدليل اعم من النتيجه فافهم ذلك - ط مد ظله.

(٣) فيه انه اذالم يكن فيه اذعان فلم يكن فيه تصديق ، لان العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والافتصور. والتصديقات في القضايا الكلية كلية وخزانة التصديقات الكلية ايضاهو العقل الفعال ، وكماان تصور البسيطة الكلية فيه كذلك الاذعان الكلى و التصديق الكلى فيه ، لعروض حالتى السهو والنسيان في ذلك بالنسبة الى التصديق الكلى الكاذب . و التفرقة بين السهو والنسيان في ذلك الاذعان الكلى لايستقيم الا بالعقل الفعال وبقى الاشكال. والتصديق الكاذب المتصور للعقل الفعال غير المذعن به تصديق بالحمل الاولى لابالحمل الشايع -س قده .

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمّي اومن تحدس اوحس اوتجربة اوغير ذلك، فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك اووهم ، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا . وأما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل(١) الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكداً ضرورياً حاصلا من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في ظرف الخارج . وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) اواتحادهما في نحو من الوجود في الواقع .

وأما ثانياً فلان التصور والتصديق ـ كما تقرر وتبين في مقامه ـ انما هما نوعان من العلم الانطباعى الحادث في الفطرة الثانية ، فأما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول (جل ذكره) فليس شيء منهما تصوراً ولاتصديقا (٣) ، فان علوم المبادى كلّها

---

(١) ظاهره انه نسب الى الفاضل الدواني انه نفى العام ، و الحال انه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضرورى في الكواذب كما صرح أن شأن العقل مع المواد في الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف (ره) ان نفى الخاص مطلق ايضاً لان هذا الاذعان والحكم الضرورى في المذعن الكاذب والجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث ان هذا وجود جمعى ووجوب غيرى ووجود كلى تجردى ، والضرورة والبت والنورية من هناك . وبالجملة : في هذا الاعتراض تلميح الى التحقيق الذى سيشير اليه في الحل بعيد ذلك ـ س قده.

(٢) فيه منع ظاهر فلا نسلم ان كل اقتران يلازم الاتحاد في الوجود ، فان الاقتران يمكن ان يتحقق بين وجود في نفسه مع مثله لكن الاتحاد لا يتحقق الا مع موجود لغيره ـ ط مدظله .

(٣) هو حق وقد اوضحناه في حواشي العاقل والمعقول من الكتاب لكنه اعتراض على اصل دعوى مطابقة القضايا الصادقة للعلوم المنتقشة في جوهر العقل الفعال لا على جواب المحقق الدوانى فقط . والجواب ان العلم الحصولى الذى تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لايأبى الانطباق على ماعند العقل من العلم الحضورى في ذلك ، كما لا يأبى الانطباق على متن الخارج . وكان المصنف (ره) اراد بذلك ، الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية ، لتصرحهم العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه والافهو اجل من ان يخفى عليه صحة انطباق العلم الحصولي على الحضورى ـ ط مدظله

عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه، كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور.

واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي أن كل ملكة راسخة في النفس الانسانية ـ سواء كانت من باب الكمالات او الملكات العلمية اومن باب الملكات اوالكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه، لان الانواع المختلفة لايكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل وتكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مباد متعددة عقلية كما رآه «الافلاطونيون» من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو رأى «المشائين».

وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها ـ من حيث كونها امراً وجوديا من ذلك العالم سواء سميت خيرات او شروراً اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر اوزوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما. ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية، وانما يعدّ شراً بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم والملكة الصدق، فان الاول خير حقيقي، والثاني نافع في تحصيل الحق.

فاذا تمهدت هذه المقدمة (١) فنقول: لايلزم أن يكون مابازاء كل ملكة نفسانية

(١) وبعبارة اخرى نجيب بأن كل قضية مطلقا هناك وكل رأى من هناك، وكون القضية الكاذبة جهلا مركبا اوكاذبة انما هو لاجل التقييد والتضييق، مثلا من يقول في ماهية النفس انها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد اوسريان النار في الفحم ففي قوله جهة حقية ←

اوامر وجودى في العقل الفعال اوفي عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة اوذلك الامر بل الذى لابدمنه هوان يكون فيه امر مناسب؛ لتلك الملكة اولذلك الامر، فاذن كماان النفس اذاتكررت ملاحظتها لعلوم صادقةحقة حصلت لهاملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شائت من هذه الجهة فكذلك اذاارتسمت فيها صورة قضيةكاذبة وتكرر ارتسامها اوالتفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شائت، ولايلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنيةصادقة، ولاهذاقضيةكاذبة بل امراً يناسب ذاك اوامراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان (١) صورالاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه .

وقد اشرنا لك مراراً ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط

← من حيث ان هذا حكم الروح البخارى وهوليس بمنفصل عن الروح الامرى ،ومن يقول انها طبع ففي قوله ايضاً جهةحقة من حيث ان الطبع المجبول على طاعة الروح الامرى مرتبة منه بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لانهاجسمانية الحدوث روحانية البقاء وقس عليهماوالجهات الحقة كلها في العقل الفعال والادراك والسهو والنسيان فيها بالاتصال والانفصال بهوعنه، ومع ذلك كونها كواذب وجهالات مركبة سائغ لمامر من التقييد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسلة الذهب .

تخنة جملة عقائد باش	درهمه صورتش مشاهد باش
شوهيولاى جمله معتقدات	تابيابي زشرك وجهل نجات

وقد حررنا سابقاً ـ في ان ادراك الكليات بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد ـ ان ادراك اصحاب الجهل للكليات التى في اذهانهم الجاهلة ايضاً بمشاهدة هذه ،كما ان ادراك العدم الكلى مشاهدة حقيقة الوجود بشاهدة ضعيفة كماان ادراك الوجود العام مشاهدتها شهودا.س قده

(١) الحق ان هذا انما يصلح جواباً عن اشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل الى نفوسنا بماأنها من الشرور التى يتنزه عنها العالم الاعلى العقلى ، واما الاشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلايندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية ، اذلولا العينية بوجه لم يكن العلم حصوليا .

وبتقرير آخر : العلم الحصولى بماأنه علم من ذاتيه الحكاية ـ ولامعنى للحكاية من ←

ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم و مايتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام.

--- غير محكي يكون وراءه ولا للطريق من غير غاية بعده ـ فلامعنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبة؟.

والحق في الجواب ان العلم بما هو علم لايقبل الخطاء ، لماذكر من كونه بالذات حاكيا لماوراءه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من دعابة المتخيلة و شيطنة الواهمة حيث تضع ماليس بالموضوع مكان الموضوع اوماليس بالمحمول مكان المحمول . فافهم ذلك ولبيانه التفصيلي مقام اخر ـ ط مدظله .

القوانين النبوية ، و قد يتوهم اكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية و العلوم العقلية و حججهم وادلتهم مخالفة للشرائع الالهية ولماجائت به الانبياء ، وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية ،وان الافلاك والكواكب وصورهاوهيولياتها بل هيولى العناصروكلياتهاقديمة بالهويات الشخصية ، مستمرة الذوات بوجوداتها و شخصياتها ، لادائرة ولا زائلة ولا حادثة ولافاسدة . وهذا قدذكرنا في مباحث مقولة الجوهر واقسامها انه افتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لماجائت به الرسل واولياؤهم عليهم السلام .

نعم ذهبوا الى ان جوده دائم (١) وفيضه غيرمنقطع ولكن العالم يتجدد مع الانفاس

← والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية على مايقول المصنف (ره) اوالقول بالحدوث الدهري الذي يقول به السيد المحقق الداماد (ره) كماحققناه في موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزماني الذي يقول به الاشعري و امثاله القائلون بالزمان الموهوم اوالمتوهم ، فانه مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة ، و المحاذير الاخرى اللازمة لعدم دوام الفيض كسنوح الاحوال والحاجة الى حضور وقت اومصلحة اونحوذلك كمااشار المصنف (ره) بقوله : «ولا يمكن الوصول الى آخره».

ومن الاقوال بالحدوث الزماني الجامع بين الاوضاع ماخطر ببالي ان العالم الذي عنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه ، وكماهو حادث بحدوثه فان بفنائه .

آدمي چون نهاد سر در خواب خيمه او شود گسسته طناب

وقدحقق ان ماهو موجود للمادة غيرمدرك بالذات وان المدرك بالذات ـ بأى ادراك كان ـ لابد ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمدركه ، فالسماء والارض ومابينهما ـ التي تخبر عنه وتشير اليه اشارة حسية اوخيالية اوعقلية عقلا مقيدا حادثة وكلها بماهي دنيوية طبيعية ستدثر حتى السماء انشقت و الكواكب انتثرت ، والشمس كورت كما عند الموت . فتفطن فانه دقيق ـ س قده .

(١) و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هو الله و صفاته ، حقيقة الوجود ـ التي هي طرد العدم بشراشرها ـ هي نور الله الذي تنوربه ماهيات السماوات ←

ومن هذا الوجه قوله عز ذكره «كل يوم هو في شأن» وليست شئونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ، ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء - كما هو المشهور عند الجمهور - في نفس الحركة، حيث قيل: انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئاً فشيئاً وتعدم شيئاً فشيئاً .

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية ، بل امر عقلي (١) معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية ، والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات الخارجية التي يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجاً فوجوده لامحالة ، تدريجي وحدوثه بعينه يلزم الزوال ، و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال ، وليس

← والارض وما بينهما ، والعالم ليس الا شيئيات الماهيات ، وهي فانيات في حقيقة الوجود فناء الظل في الشمس والوجود مضاف اولا وحقيقة الى الله كما قال علي (ع) مارايت شيئاً الا ورايت الله قبله

دلى كز معرفت نور وصفا ديد — بهر چيزى كه ديد اول خدا ديد

ولو اضيف عند العقل الجزئي الى الماهيات لابد من اسقاط الاضافات ، فالعالم في نظر شهودهم معلوم من بهاء الله ، بل مضمحل فان في الله ، فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته و مامن صقعه ، وحكمها القدم وهذا لاينافي ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث في وجودها الطبيعي السيال - س قده.

(١) الى قوله «لانه ليست في الحركة حركة حاصلة» ان الحركة تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس شيء متأصل ، انما الشيء المتأصل هو الشيء المتجدد كالطبيعة المتجددة اوكالاعراض التي تقع فيها الحركة لكنها تابعة للطبيعة في التجدد ، فالحركة نفسها كالمعنى الحرفي ، وهذا القول منه كقولهم حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست باشياء متأصلة والا كان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا و تسلسل ، وليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد وهذا ماقال المصنف (ره) : «وليست في الحركة حركة» اى ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحرك - س قده.

هذا الذى ذكرناه صفة الحركة لانه ليست فى الحركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجى بل هى عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل يسيراً يسيرا ، فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر فى الحصول لامتحركية نفسها والا لتسلست الحركات الى غيرنهاية ، والذى يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففى المشهور هى انواع اربع من المقولات : الكم والكيف والاين و الوضع وفى التحقيق هى انواع خمس منها وهى الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر ، فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة فى ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التى فى هذا العالم ـ سواء كانت بسائط او مركبات ، وسواء كانت صورا اوموادا ، وسواء كانت فلكية او عنصرية ، و سواء كانت نفوساً او طبائع ـ فهى مسبوقة بالعدم الزمانى فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زمانى غير منقطع فى الازل ، ففى الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية ، اذ كلها على الاستغراق الشمولى الافرادى و الجمعى مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم ازلى فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصى مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية ، فان المسمى بالكلى الطبيعى والماهية لابشرط ليس لها فى ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضاً انقطاع وحدوث ، بل هى فى جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين و جودها ، واحدة بوحدتها ، كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها ، حادثة بحدوثها .

فاذا تحقق و تبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهى لا محالة حادثة فى نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبار ذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به اكثر الاذكياء من ان طبائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة ـ اذ الماهية منحفظة بتعاقب الاشخاص

---

(١) تقدمت المناقشة فيه فى مباحث الحركة من السفر الاول ، وتقدم ايضاً ان الحركة الجوهرية حركة ومتحركة فتذكر ـ طاب ظله.

ليس بصحيح اصلا (١) بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود (٢) و فيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم.

و ان اكثر الناس زعموا ان معنى «كون الماهية واحدة و الافراد متكثرة» هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد، و اذا زال بعض القيود والتعنيات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها، و ذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهوهو بعينه كجسم يبيّض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال.

وهذا سهو عظيم عند المحققين، فان «الشيخ الرئيس» شنع على من زعم ان الكلى الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات، متكثر باللواحق، موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة، حتى قال: «ان نسبة المعنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين، بل كنسبة آباء الى ابناء، وليس كل واحد من الناس الى انسانيته فمجرد نسبته الى انسانية تفرض منحازة عن الكل، بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر من الانسانية و اما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل الماهية.

تنبيه تفريعي ـ ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين ـ لما حاولوا اثبات البداية و الانقطاع للحركة والزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق و التضايف و غيرهما فيها ـ قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها في الخارج و لا في الخيال حتى يجرى فيها المطابقة و المنايفة و يحكم عليها بالا نقطاع، و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في

---

(١) نفي الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم أن الطبائع دائمة الحدوث والتجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل الحركة الوضعية الفلكية و ليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمنتطمة اليه ـ س قده.

(٢) يريد به اخذ المفهوم مكان المصداق ـ ط مدظله.

الخارج لایمکن الحکم بازلیتها و قدمها کما لا یمکن الحکم بتناهیها و انقطاعها فکیف یصح القول منهم بازلیة الحرکات وقدم الزمان ولاتناهی الحوادث علی وجه العدول

بل الحق ان یسلب عنها القدم واللاتناهی بمعنی السلب العدولی ، وکذا یسلب عن مجموعها الحدوث (١) و التناهی سلباً بسیطاً ولکن یثبت لکل واحد واحد من جزئیات الحرکة والزمان والحوادث الحدوث ویحکم علیها بالتناهی والانقطاع حکما ایجابیا تحصیلیا. ولایلزم من ذلك (٢) ان یکون الکل حادثاً لان الحکم علی کل واحد قد لایتعدی (٣) الی الحکم علی المجموع کما یلزم من ذلك ایضاً ان یکون الکل ای المجموع قدیماً کمازعم ،ولاایضاً ان یکون الکلی الطبیعی قدیماً کمامر بیانه

ولیس لمتوهم ان یتوهم ان الکل اذالم یکن له نهایة ثبت أنه لانهایة له ،وان الکلی اذالم یکن فی ذاته حادثا کان فی حد ذاته قدیماً لانا نقول :

اما فی الاول فبأن مالاوجود له لایثبت له شیء اصلا ، فالحکم الایجابی یستدعی وجود الموضوع فکیف یثبت لما لا ثبوت له شیء من الاشیاء سواء کان ذلك الامر امراً وجودیاً او عدمیاً کالعمی واللابصر و اللاکتابة ، فالمعدوم کما یسلب عنه البصر

---

(١) کمایسلب عنها القدم ، وانما یسلبان عنها لان المجموع لاوجود له عند المصنف غیر وجود کل واحد ، والموجبة لابد لها من وجود الموضوع بخلاف الکلی الطبیعی لانه و ان یسلب عنه القدم لکن یثبت له الحدوث ، اذ الکلی الطبیعی موجود بعین وجود اشخاصه فیمکن عقد الایجاب له ، فاذاقیل الکل المجموعی حادثة معناه انها لیست قدیمة هذا علی رایه (ره)، واما علی رأی من یقول: بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود کل واحد فیمکن ایجاب الحدوث له . م قده.

(٢) المراد به الکل المجموعی فلاینافی ماتقدم آنفا من حکمه بحدوث الجمیع لحدوث کل واحد فان المراد به الکل الاستغراقی دون المجموعی ـ ط مدظله.

(٣) کما فی الحکم بالوحدة علی کل واحد وبالشبع برغیف واحد ، فلایمکن الحکم بالتعدی کلیا ولکن یتعدی جزئیا کالحکم بالامکان علی کل واحد من الممکنات و مجموع الممکنات غیر المتناهیة ایضا ممکن لو کان المجموع موجودا علیحدة ، ومن هذا القبیل الحدوث ـ م قده ،

كذلك يسلب عنه اللابصر . وقدعلمت ان ليس نقيض «ثبوت البصر لشيء» ثبوت اللابصر له بل نقيضه « سلب ثبوت البصر له» على ان يكون قاطعاً للنسبة الثبوتية وارداً عليها ، لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم، بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتاً له لاان ليسية شيء منهما ثابتة له .

واما في دفع الثاني انمعنى قولنا « ان الكلي الطبيعي غير حادث » ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات، لأنها لاتوصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة، لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لابشرط شيء بتلك الصفة بعينها .

ثم لوسلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لايلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم او اللاحدوث لماسبق ـ في مباحث الماهية ـ انه اذاسئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية :

و بالجملة : هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة اوقديمة فالجواب أنها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة ، وليست بقديمة ولادائمة اصلا ، اذلواتصفت بالازلية والدوام في الخارج اوفي نفس الامر لكان لها لااقل فردواحد موصوف بالقدم ، اذلاوجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلااتصاف لها بشيء من العوارض الابسبب اتصاف فرد منها به ، واذليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضاً بذلك .

واذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة اوحادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابداية والبداية، واللاانقطاع والانقطاع جميعاً ،لانها لاتوصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها ، وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذى هو نفس وجود افرادها .

فصل (٢)

في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي (١) غير ماسلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي

وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لابد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والالزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين ، سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل اوفي الخارج .

والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها . فان الماهية لوكانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين ـ اعني الوجود والعدم ـ حتى يتصور عروض شيء منهما لها .

والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى ، فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالّلا مقدار ولا متجردة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته ، وكذا الوضع والحيّز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذاوضع و حيّز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجرداً عن الاوضاع و الاحياز ، فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيّز في وجوده وتعينه لامحالة يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها، فكيف يسنح له ما يجعله متجسماً ذاوضع ويعرض له التلبس بهذه الامور.

فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة ، نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال و نسبة الضعف الى القوة ، و لهذا يقال : ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا ذات وضع وحيّز ، ولا غير ذات وضع وحيّز.

---

(١) كما ان مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ عرشي ـ ره قده.

ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التي هي من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لايمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها اوما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التي ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان (١) للجسم ، والقسم الثاني كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له، ففي القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات في وجوده لست اقول في ماهيته ومفهومه. الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده، ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثاني ، فان محل السواد وان وجب ان لايكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد : وبما يضاده بل بحالة امكانية لاتأبى عن عروض كل من السواد ومايضاده الاان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر في تقومه الى صورة لونية اوسوادية ، لان اتصافه بالسواد ليس نحو وجوده ولامن لوازم هويته في ذاته، فيجوز ان يوجد جسم لالون له ، ويمكن ان يتصور عنصر لاحار ولابارد ، اعني الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين.

فاذا تقرر هذه المقدمات نقول: لاشبهة في ان كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» ـ سواء كان بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده ،كما ان كون الشيء واقعاً في المكان و في مقولة «اين» ـ سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده ، فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الاشياء الزمانية اوالمكانية يمتنع

---

(١) اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتعيين لاغير، واما الوضع فلان الجسم في مرتبة وجوده لمالم يكن مجردا ولانقطة وكان قابلا لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذاأجزاء متراصفة مترتبة فجاء الوضع المقولي اعني نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج . واما الامكان فان كان هو البعد فظاهر وان كان هو السطح فالمراد بههنا هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح ـ وهم المشاؤن ـ لكل جسم حيز طبيعي وهو الوضع والترتيب ، لامكان طبيعي لانتقاضه بالاطلس ، و اما الزمان فلعله يوهم المصادرة في المقام وليس كذلك ، اذ المطلوب هو المتي لاالزمان ـ س قده.

متجسمة ولامتقدرة فى حد نفسها و مرتبه قابليتها . نعم كل ما يثبت لشيء فى مرتبة نفسها بماهي هي فهو لامحالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي ، وليس الامر كذلك في جانب السلب كما تكرر بيانه .

فاذن تبين وانكشف أن نعت التغير (١) و التجدد للاجسام و وقوعها في مقولة «متى» أمر صورى جوهرى مقوم لها اومقوم لمايلزم وجودها وشخصيتها اوفي مرتبة وجودها وشخصيتها ، وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها و خلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما ، فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امراً متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لاتزال تتجدد ، وتنقضي وتستقبل ، وتمضي و تحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولابحسب مرتبة المادة الهيولانية لها.

ــــــ مرتبة وجودها الذى هو قوة صرفة هكذا لافي مرتبة ماهيتها فقط بخلاف الماهية ، فان مرتبتها الخالية عن الاطراف المتقابلة ليست الاشيئية الماهية، فللهيولي في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الاانها خالية عن الفعليات حتى عن ادناها واخفها مؤنة ، وهو الامتداد الجوهرى ، ولذا قيل : ان المبدء ـ الى القابلى ـ للعالم الطبيعي هو الظلمة اوالخلاء اوالهاوية ، واريد به الهيولي ـ س قده .

(١) الى قوله وليس من العوارض المراد بالنعت : الصفة الذاتية مثل الوصف العنوانى الذى هو عين ذات الموضوع ، كالانسانية للانسان ، فان التغير عين الذات الوجودية للاجسام والمراد بالمقوم لها : المقوم الداخلى ، لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للاجسام وهي احد الاجزاء لها ، فان لها هيولي وصورتين : الجسمية والنوعية ، والمراد بالمقوم لما يلزم وجودها : ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الاثار الخاصة اللازمة للنوع ، والمبدء للشيء مقوم له ، ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضاً ، ويمكن ان يراد ان التغير مقوم اى ليس بخارج لمايلزم اى الصورة نوعية لاينفك وجودها عنه ، وقوله «اوفي مرتبة وجودها» اشارة الى ان التغير اوالحركة مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة ماهيتها ، والفرق بينه وبين الاولين ان فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه ـ س قده.

و بالجملة : كلما يوصف به الحركة والزمان بحسب الماهية عند القوم - من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي - فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية ، فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان و التغير، مندرجة تحت مقولة «متى» كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «اين» لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) ، كاكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها ، و بعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية و الكوكبية ومايجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الفيئية (العينية خ‌ل) .

و ليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس ، الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لاينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير، اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير، بمعنى ان الجسم الساكن لوكان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا ،فالجسم وان لم يكن متغيراً بل ثابتا في نفسه فلايكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل، لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيراً ، فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية(٢)(العينية خ‌ل) بواسطة الحركة ، ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود

---

(١) اي حركة الطبيعة الخامسة التي للفلك الاقصى وقدر هذه الحركة الجوهرية وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الاخرى . وظهران بعضها مع التغير والزمان اي الحركة الجوهرية التي للطبائع الفلكية فكما ان اوضاع الافلاك دائما سيالة كذلك طبائعها بحسب هوياتها - س قده.

(٢) اي الطبائع واقعة في التغير ومحاطة في الزمان كمحاطية المتقدر في مقدار مثل كون الجسم الطبيعي محاطا للتعليمي وان كان الزمان أيضاً في الحركة والحركة في الموضوع ، والتعليمي ايضاً في الطبيعي ككون كل عرض في موضوعه. س قده.

فی ذاته وهویته ـ کالعقل(۱) المفارق ـ یستحیل ان یکون محلاً للتغیر قابلاً للحرکة.
نعم یمکن ان یکون فی حدّ ماهیة الذهنیة او بحسب مرتبة هیولیة غیر المتقومة بذاتها غیر متحرك ولاساکن، وغیر متغیر ولا لامتغیر حتی یمکن ان یتصف بالتغیر والحرکة فی الواقع؛ فالجسم لما کان ثابت الذات و الهویة فی حد طبیعة النوعیّة الخارجیّة فمحال ان یوصف بالتغیر والحرکة، ولا ایضاً بالسکون لانه عدم الحرکة عما من شأنه ان یقبل الحرکة.

واعلم ان القوم انما وقعوا فی هذا الغلط لعدم تحقیقهم الوجود و الهویة الخارجیة، و ذهابهم الی ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنیة و المعقولات الثانیة التی لا یحاذی لها أمر فی الخارج، و ذهلوا عن أنّ الوجود هو نفس الامر العینی الخارجی فضلاً (۲) عن ان یحاذی له امر آخر فی العین.

ثم انّهم لما اعتبروا ماهیة الجسم وماهیة الحرکة (۳) والزمان وجدوا أنّ ماهیة الحرکة ومقدارها خارجة عن ماهیة الجسم ومعناه، فحکموا أنها من العوارض اللاحقة له، کما حکموا فی اصل الوجود بالزیادة علی الماهیة، وأدی بهم ذلك الی ان انکروا کون الوجود متحققاً فی الخارج وان یکون له ثبوت للماهیة الموجودة، وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متی کان الوجود زائداً علی الماهیة الموصوفة به وکل صفة وجودها فرع وجود موصوفها ـ فیعود الکلام الی ذلك الوجود السابق، فیتسلسل او یدور،

---

(۱) ای من جهة وان لیس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع فی الحرکة معینه للزمان راجعة الی الفیئیة ـ س قده.

(۲) ای للوجود العنوانی محاذ لم یبق للماهیات العینیة محاذیاً فی العین فضلاً عن ان یکون لمحاذ آخر وراءه ما یحاذی الماهیة معه انه لو کان کذلك کان اصلاً أیضاً، لکنه محال. س قده

(۳) بیان وقوعهم فی هذا الغلط من قولهم باعتباریة الوجود، وهو أنهم لما قالوا باصالة الماهیة والماهیة خالیة فی ذاتها عن التغیر ومقداره قالوا بأن التغیر لیس فی ذوات الاجسام الجنسیة والنوعیة، والوجود الحقیقی الذی هو ذاتها النوریة والسیلان یساوقه کان محجوباً عن نظرهم ووجدوا التغیر فی مقام اعراض الاجسام ـ س قده.

والثاني لايخلو اماً ان يكون عين ماهيته اوعين وجوده، والاوّل باطل ، لان الذي يكون التغير عين(١) ماهيته هي الحركة نفسها، ومحال ان يكون محل الحركة حركة، اذالشيء لايعرض لنفسه ، (٢) وقد برهن ايضاً أن الحركة ، ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة ، والثاني هو المطلوب .

واما القسم الثالث فهو اماصورة الشيء المتغير اومادته ، والاول محال فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لايمكن ان يكون صورته التي بها يصير بالفعل غير متغيرة ولاثابتة (٣) ، والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لماكانت بالقوة من كل وجه فهي و ان كانت متغيرة في نفس الامر بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولاثابتة ولا متحركة ولاساكنة لايقال بقي(٤) ههنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع المركب من المادة والصورة . لانا نقول : قدعلمت مراراً ان تمام الشيء المركب بصورته

---

(١) فيه من المسامحة مالايخفى فالحركة نحو الوجود ولاماهية له فالاولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك في الماهية ـ طمدظله.

(٢) لوتم هذا لتم في الحركات العرضية ، واما الحركة في الجوهر فليس قيامه بنفسه المصحح لاطلاق الحركة والمتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشيء لنفسه وقد عرفت المناقشة في قوله «وقد برهن أيضاً ان الحركة ليست بمتحركة» وفي قوله «ولايجوز الحركة في الحركة» . ـ طمدظله.

(٣) لان صورته طبيعة التي هي مبدء الاول لحركته التي هي بالفعل ، فانها وان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فانها امر بين محوضة الفعل وصرافة القوة، ومبدء التغير الفعلي لايمكن ان يكون لامتغيرة ولاثابتة ، وأيضاً لو كان كذلك كان مادة فباى شيء استحق اسم الصورة و سلب اسم المادة وان اريد ان ماهية الصورة ليست متغيرة ولاثابتة فهو المطلوب لكن لاينافي ان يكون في الوجود متغيرة . ـ س قده

(٤) والحق ان المادة موضوعة للحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موضوعة بمعنى الجوهر القائمة به الحركة وهي نفسها، والمجموع من المادة والصورة موضوع لها ، لانها ليست الاالمادة المتلبسة بالصورة ـ طمدظله.

لابمادته ، فحكم الصورة بعينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادی .

فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود فی ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة ، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزمانی كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبائعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية ، اذ الكلی لاوجود له فی الخارج ، والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها ، وهی متكثرة و كل منها حادث ولاجمعية لها فی الخارج حتى يوصف بانها حادث اوقديم ، فكما ان الكلی لاوجود له الا بالافراد فالكل لاوجود له الاوجودات الاجزاء ، و الاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة ، والمجموع لوكان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث(٢) الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شیء واحد ، لكن الوهم ايضاً يعجز (٣) عن ادراك الامور غير المتناهية واحضارها معاً .

و الفرق بين الكلی الطبيعی والكل ، ان الكلی له وجود فی ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود ، واما الكل فلاوجود له فی نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولاوجود لـه فی الجزء ايضاً ، فلايوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لايوصف بالوجود .

واما الكلی العقلی فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كماذهب اليه « افلاطن » الالهی ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرّف انوارهم ، لكن الصور المفارقة ليست من العالم فی شیء ولا

---

(١) فيه قلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبر مقدماً ــ س قده

(٢) لان المجموع معلول الاجزاء واذا كانت العلة حادثة فالمعلول اولى بالحدوث ــ س قده .

(٣) فالمجموع الذی يتوهم بالوهم آحاد قليلة لانسبة لها الى الكل ، اذ لانسبة للمتناهی الى غير المتناهی ، و المجموع الذی فی العقل ــ موجود بالوجود التجردی ــ واحد وحدة جمعية حكمه حكم الكلی العقلی الا ان يجعل آلة لحاظ الافراد غير المتناهية المتعاقبة فی الكون ــ س قده.

هي ماسوى الله تعالى ، وانما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته التامات التي لا تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه : «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» وقوله :«لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي » .

فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة ، كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم .

الفصل (٣)

في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة

قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهمه جمع . قالت الفلاسفة (٢) : ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضياً و مرجحاً لوجود الممكنات سواء كان المقتضي ذاته فقط او

---

(١) اضافة الصور الى العلم امابيانية بان يراد العلم الفعلي واما لامية اي عكوس علمه التفصيلي الذاتي كما هو صورة علمه الاجمالي الذي هو عين الكشف التفصيلي ، فان بسيط الحقيقة كل الوجودات وانطوت تحت اسمائه كل الماهيات، والاعيان الثابتات كامنة في الاسماء والصفات كمون الشجرة في النواة - س قده .

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدوث الزماني ، واما الحدوث الذاتي فلا نزاع فيه، وقد اخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث فرارا من لزوم الخلف باثبات الزمان قبل الزمان ، بل قالوا بعدم تناهيه في جانبي الازل والابد ، ولما الزموا باستلزامه القول بقدم العالم - لكون الزمان احد الممكنات - ذكر بعضهم انه أمر موهوم لا حقيقة له ولازمه نقض جميع ما ابرموه من حدوث العالم زمانا ولذا اضطر آخرون الى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ، ولما اورد عليهم لزوم التغير في الذات اجابوا عنه بجواز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه وهو من مغايرة المفهوم للمصداق الذي لا محصل له الا السفسطة - ط مد ظله

مع صفة من الصفات على ماهومذهب المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود ؛ فهو يتقدم على جميع الممكنات لانه علتها ومرجحها ، والمرجّح دائم فيدوم الترجيح ، لان كل ما لاجله كان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه - كوجود وقت اوزوال مانع اووجود شرط اوحصول ارادة اوطبع اوقدرة وبالجملة: وجودای* حال كان على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين - لايخلو اما ان يكون ازليا كان لاستحالة العالم كذلك ازلياً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ، و ان لم يكن ازلياً كان حادثا ، وكل حادث لابد له من مرجح حادث والّا لكان الحادث غير حادث . ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لااول لها (۱) .

و بالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد (۲) من جميع الوجوه غير متغير ولامتبدل ، وانه متشابه الاحوال (۳) والافعال، فان لم يوجد عنه شيء اصلا - بل كانت الاحوال كلها على ماكانت عليه - وجب استمرار العدم كما كان ، وان تجدد حال من

---

(۱) لا يخفى انه غير المطلوب ، فان المطلوب وجود الحوادث لا اولها زمانا واللازم اجتماع علل موجبة لااول لها عدداً وهي مجتمعة في زمان واحد وهذا غير المطلوب، فالاولى ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غير متناهية محصورة بين حاصرين اعني الواجب (تعالى) والمرجح الحادث - طمدظله.

(۲) فهو متعال عن الصفات الزائدة الحادثة بان يكون تعلقها اونفسها حادثا ، فيكون العالم حادثا او يلزم تركبه من القوة والفعل ، لان الارادة الحادثة مثلا اوتعلقها الحادث مسبوقة بالاستعداد . وايضاهو - تعالى - غني فلايحتاج في فعله الى حصول شرط او حضور وقت اوداع زائد اوغيرها ممايناقي غناه عماسواه ، فاذا كان فاعلا بذاته وبصفته التي هو عين ذاته دام فاعليته - س قده.

(۳) اى انه متوحد الحال ، اذحاله قبل وجود الاشياء و معه وبعده واحدة و متشابه الافعال كما قال تعالى، «ولن تجد لسنة الله تبديلا» - س قده

الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال، لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجوداً، او بالبارى ان يكون موجداً، او يكون فيه حال آخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم.

اقول: هذه المقدمات كلها صادقة حقه اضطرارية لكن مع ذلك لايلزم منها قدم العالم، فانك قدعلمت ان الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد، وفعليتها عين القوة الاستعدادية، ووجودها مشوب بالعدم، وتمامها وكمالها عين النقص والقصور، فهومستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض، الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لامن جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره، لانها من لوازم ذاته بلاجعل وتأثير، لماعلمت ان لوازم الماهية غير مجعولة.

وظاهر أنّ المعلول لايلزم ان يكون مثل العلة في نحوالوجود وقوامه وثباته، بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية، والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول.

نعم الحدوث اذاكان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات، واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غير المجعولة فحكمه حكم سائر الماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم، المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما، فكما لايلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون الواجب انساناً والانسان واجباً فكذا لايلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا، لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات، و الجعل غير متخلل بين الذات والذاتي، فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بمافيه ومعه.

واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان:

احديهما القائلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية، وليس لاهل العلم كلام معهم، لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب

المقدمات الحقة لنتائجها ، ولولم يكن الانتاج للشكل الاول مثلاضرورياً ولاالنتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلايحصل يقين في العالم، واذلايقين فلاعلم، واذلاعلم فلااعتماد ولاوثوق على تحقق شيء ولااطمينان ولاغرض ولاغاية ولارجوع و ولاعود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهذا اذيمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي، اونقيض الفائدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ، «ولايسئل عما يفعل»وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية .

والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلامرجح .

فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الاأنهم يقولون (١) السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلابد من مخصص : فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم ، وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل ومادرى اى مصلحة(٢) لاحد في ان لايكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم . وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضاً باطل ، اذوجود المخصص مقدم (٣) على وجود المتخصص به،

(١) لعلك تتشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله ، فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لم يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حتى يتأكد اشكال القدم ـ كما قال الحكيم انه لامعنى في ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل اثبتوا له تعالى صفات زائدة ـ الاانهم اما قالوا بالعلية و المعلولية و جعلوا الارادة القديمة سبباً لايجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث ـ س قده.

(٢) وبعبارة اخرى: اى مصلحة في العدم الذى هو شر محض ولم تكن في الوجود الذى هو خير محض ، أو اى مصلحة في الامساك عن الفيض دون الجودة مع حصول المستحق الذى هو الماهية الأمكانية التي يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول الوجود والامكان ازلي، والمبدء جواد محض غني صرف . وأيضاً علمه بالمصلحة فعلي فلايمكن التخلف . وايضا يلزم ان يكون فعل الله (تعالى) معللا بالغرض . وايضاً كل فاعل بالمصلحة لايخلو عن انتهار و تسخر لان الداعي الزائد على ذاته يدعوه على الفعل ويجبره ، ولولاه لم يفعل . ـ س قده

(٣) ولااقل مغاير، وفي ايجاد نفس الوقت لامغايرة ـ س قده

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذى صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصاً اياه به

وبعضهم ـ وهم الكرامية ـ جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم أن يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين : الاول : انه يلزم ان يكون في ذاته (١) جهة فاعلية وجهة قابلية وهماجهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت، والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جداً، الثاني: لو حلت فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابداً و ان كان المبطل له امراً يضاده فما كان يوجد في ذاته فلابد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة ، وعلة الحدوث لاتتخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لاتتخلى عنه . وماهذا شأنه هو الحركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي ، وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي ، وعلى اى وجه لابد ان يكون محله هيولى جسمانية ، فمحل هذه الارادات المتصلة (٢) المتجددة ان كان هوذات البارى (جل اسمه) يلزم ان يكون اله العالم جسماً دائم الحركة متحركا على الدور، بل يلزم على ماذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله آخر يديم وجوده التجددى بتوارد الامثال ، تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجلال وبناء البحوث على القيل والقال . وان كان محلها غير ذاته (٣) (تعالى) لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته،

---

(١) ان قلت : لاتخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين اثبتوا الصفات زائدة ايضا قلت: اولا لااشعار في كلامه بالتخصيص وثانياً ان عدم ذكره هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول ، فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددى بخلافه ههنا ـ س قده .

(٢) بأن يتحد محل الارادات ومحل الحركات التي هي عللها ، وهذا نظير الانسان في حركاته الارادية ، فان كل خطوة معلول ارادة جزئية وكل ارادة معلول خطوة ـ س قده.

(٣) وهذا نظير قول من يقول في علمه (تعالى) : ان علمه بماسواه صور قائمة بلوح كعقل اونفس لابذاته ، حذرا من مفاسد مضت ، فيلزم احتياجه في كماله كارادته الى غيره ـ س قده .

ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما و ذلك محال .

و بابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب (جل ذكره) اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ، ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة .

ومن القائلين بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبدالجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون بأنها قائمة لافي محل وهو ممتنع، فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به ، فكيف يقوم بذاته الاان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم، فالكلام في حدوثه عائد .

ومنهم من جعلها قديمة، وقالوا بأن الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الاان الله ـ تعالى ـ انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه ، ولايجوز ان يسأل (١) عن لميّة احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره ، فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ، ولوازم الماهيات لاينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها .

و انت فقد عرفت ان الارادة لابد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة، وفي العدم الصريح لايتفاوت شيء عن شيء ولايتمايز معدوم عن معدوم ، ولايتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم ، وكل مايفرض قبل العالم ـ مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة اووقت اوزوال مانع اوتعلق علم اوحصول مصلحة اوغير ذلك من الاحوال ـ فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جارياً في علة حدوث العالم نفسه ، وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية .

---

(١) قد مر ـ في مبحث العلة الغائية من الامور العامة ـ نقل القول بان كون الارادة مخصصة ذاتي لها ، وهذا هو ذلك القول فتذكر ماحررنا هناك ـ س قده.

واما ماذكره بعض المتكلمين من ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس اولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله او بعده فلايوجد في ذلك الوقت المخصوص فلم يصب (١) في هذا النقل عنهم ، فان الحكماء متفقون على ان الواجب (تعالى) متقدم على جميع الممكنات تقدماً ذاتيا ، والوقت المذكور من جملة الممكنات ، فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم ، وعندنا مقدار الوجود الطبيعي المتجدد بنفسه ، فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشيء على نفسه وهو محال هذا ماقيل وستسمع مناكلاما في تقدم البارى (تعالى) على جميع الممكنات تقدماً زمانياً .

تذكرة و تسجيل ولايمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة (٢) اوجبت وجود العالم في الوقت الذى اوجده فيه ، و قبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصاً بعد سنة فان الارادة الموجودة الآن يقتضى وجود ذلك المراد بعدسنة ولايقتضى وجوده في الحال، فان هذا ايضاً محال فانه ليس قبلا جميع الممكنات شيء يوجب (٣) حصول المراد كالحال في المراد الذى

---

(١) انما قال ذلك ، لان مطالب الحكمة لابدان تكون برهانية و الظاهر ان الحكماء الذين قالوا هكذا كانوا في مقام المجادلة وبنوا على قول المتكلم ـ س قده.

(٢) وهذا قولهم ان الله (تعالى) أرادفيما لم يزل وجود العالم فيما لايزال ، وقد تخيل صاحب هذا القول الزمان خارجا عن سلسلة الممكنات وتوهمه بعداً متصرما لانهاية له من جهتي اوله وآخره اعنى الازل والابد ، ووجوده (تعالى) منطبق عليه ازلا وابدا و قد اراد تعالى ـ وهو في الازل ـ وجود العالم فيما لايزال وهو جانب الابد . واعتراض المصنف (ره) عليه من قبيل المنع مع السند، وسنده ان الزمان مقدار الحركة وهي حركة الطبيعة الكلية عنده وحركة الفلك المحدد عندغيره ، وايأ ماكان فهو ممكن وقدفرض ارتفاع الممكنات فليس هناك الا العدم البحت ، فلا معنى لفرض زمان متميز الاجزاء هناك حتى تفرض ارادة وجود العالم منطبقا على بعض اجزائه دون بعض ـ ط مدظله.

(٣) الظاهر: «يؤخر» او «يعقب» وايضا ارادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادته تعالى ـ س قده

يتحصل بعد سنة ، فان هناك احوالامتجددة مانعة من حصول المراد الآبعد السنة فلو فرض ان هذا المريدكان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعدالسنةفي الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذيكان قدره فيه لكان محضرا اياًمع ذلك الوقت بلاانتظار ولاامهال، وليس قبل وجود العالم الاالعدمالبحت الصريح ، وهو متشابه الاحوال فيجواز تعلق الارادةبه فيستحيل ان يتميزفيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخريماثله ، وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضاً(١)ممكن، فماالذى اوجب تعلقالارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره؟ ومالذى ميزه عن غيرهمنالاوقاتفي تعلق الارادة ؟ والشيءلايتميز عن غيره الابمخصص ، ولامخصص فيالعدم الصرف كماعرفته غيرمرة.

فظهر بماذكرنا (٢) دوام جودالجواد المطلقوازلية صنعالصانع الحقوافاضته

---

(١) لكن المراد بالوقتالذى قبله او غيره افراد ماهية الوقت المعدومة في الخارج الموجودة فيالذهن ـ س‌قده .

(٢) ومحصلهعدم انقطاعالفيض عنالعالمالطبيعى معحدوثاجزائه بالحركةالجوهرية المستتبعة لتبدل وجودها وتجدده حيناًبعد حين واندام وجودكلياته كالافلاك والكواكبو كليات العناصر الاربعة وكلياتالانواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالانسانوسائر الانواع الحيوانية والنباتية .

والبيان وان كان مبنياً علىالمصادراتالمأخوذة منعلمىالطبيعة والهيئة علىماافترضه القدماء منعلمائهمافيترتيب الخلقة منالقول بافلاك دائمة الوجود والحركات ودوامما فيها منالحركات والعناصر الاربعة الكلية فيجوف فلك القمر ودوام وجودها و وجود الانواع المركبة الارضية بتعاقب الافراد ـ وقداتضحاخيراًفساد هذه الافتراضات وأيدذلك،التجاريب الدقيقة الممتدة وتحقق انالارض واخواتها الثلاث مركبات منعناصرشتى ، وكذاالاجرام العلوية مركبات ، وانهذه الاجرام الجوية كالارضو سائر الكواكب و النجوم اعمادا محدودة وان‌كانت طويلة، وانالزمان الذىكانوايشبون رسمه الى الحركة اليومية اعنى حركة الفلك المحدد ـ هو مقدار حركة الارض الوضعية ويشوبه زمان الحركة الارضية ـــ

على الاشياء ازلاوابداً على نسق واحد ، ولكن دوام جود المبدع وابداعه لايوجب ازلية الممكنات لاكلها ولاجزؤها ولاكليها ولاجزئيها كما سبق. والفلاسفة لواكتفوا على هذا القدر ـ من اثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولامغلول يد الكرم (١) والبسط لحظة ـ لكان كلامهم حقاصحيحاً الاأن ّ متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفوسها نوعاًوشخصاً

⟵ الانتقالية حول الشمس ـ لكن كلامه (ره) تام.

وان اعرضنا عن المصادرت السابقة وبدلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية العالمية بحركتها في جوهرها ورسمها زمانا متغيرا مستمرا تستدعي حدوث العالم حينا بعد حين ولامحذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقة بانقراض نوع اوانواع اوكينونة عالم جديد عن فناء صورة عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الالهي. و هناك عدة روايات مروية عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) تؤيد ذلك وتدل على ان الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق وعالماً بعد عالم ، ولن يزال على ذلك ، فليس في الطبائع الوجودية زماني ازلي لااول لزمان وجوده.

واما المادة الاولى وطبيعة الكل التي هي مادة ثانية للطبائع النوعية فهما امران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعية التي هي حوادث زمانية .

واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه وقد اخطأ من توهم ان للواجب تعالى اولاى مجرد وجودا منطبقًا على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية ، وقد تقدمت الاشارة اليه وستجيء ـ ط مدظله.

(١) اشارة الى الاية الشريفة :«وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وفيه اشارة الى ان من يقول بامساك الفيض لايخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود . وحاصل كلامه (ره) : ان الحكيم المحقق لابد ان يقول بقدم الله تعالى وقدم صفاته وبالجملة : مامن صقعه ، وبحدوث المخلوق ومامن ناحيته ـ س قده.

(٢) اى كرة النار وكرة الهواء الى آخرها ، لان كل كرة متصلة واحدة والمتصل الواحد شخص واحد ، فكل كرة نوعها في شخصها دائم ، واما نفس النار و الهواء والباقيات فمعلوم انها انواع متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة عن كراتها ـ س قده

ودوام المركبات وصورها و نفوسها نوعاً لاشخصاً ، وقد اقمنا البراهين على بطلان ماذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عنايةمن الله وملكوته الاعلى

الفصل (٤)

في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل انقطاع الفيض

استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة (١).

الحجة الاولى ان الحوادث لوكانت غير متناهية ـ وليكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها ـ فليزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لافي الامور العدمية و اذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلايخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لايحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لايحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب .

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه اولا فان جاز (٢) حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية

---

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفة على اخذ الزمان خارجا عن الممكنات، فيدور امره بين ان يكون امرا اعتباريا وهمياً اويكون امراً منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك ـ ط مد ظله .

(٢) في النسخ التي رأيناها سقوط ، وهو وانه فان لم يجز فقد انتهت الى العدم وان جاز الخ، (الى آخره) والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية ، لان الترديد بين الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه ، وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد ، وتحققها بتحقق شيء منها فان لم يتحقق فرد من الكائن في الازل فالمجموع متناه بالعدم ، وان تحقق فرد ←

وهذان الطريقان لايبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هوالحكم على كل واحد

وقد يقررون هذاالوجه بناء علىان الحكم على الكلهوالحكم على كل واحد فيقولون : كلواحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم ، فيكون الكل مسبوقاً بالعدم، اوكل واحد منهاداخل في الوجود ، فيكون الكل داخلا في الوجود منحصراً فيه فلا يكون غيرمتناه..

و يجاب عن الطريق الاول (١) انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لااول له : كونه غيرمسبوق بحادث آخرمطلقا ، فذلك ممنوع (٢) ، فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر الى لانهاية له ، وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لااول له: ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدمها ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه(٣)

→ فهو بداية للمجموع الذى فيما لايزال ، فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث - س قده.

(١) الاولى ان يجاب عنه بان عدم الشىء رفعه ، والعدم السابق الازلى ليس رفعاله ، اذلم يمكن لهوجود فى الازل ولم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون رفعه عدماله وانما عدمه الرفع الذى بديل وجوده الذى فى وقته وقد طرده وجوده ولم يقبل العدم وانما القابل ماهيته الخالية فى ذاتها عن الوجود وهو العدم المجامع ، واما العدم المقابل الماضوى فمآله الى الوجود السابق الزمانى، واذلاوجود سابق زمانى فلاعدم سابق زمانى ،والوجود الواجب ليس زمانياً ولامقابلا لوجود وايضا العدم نفى محض فلايكون موضوعا للايجاب بانه ازلى وان الاعدام مجتمعة فى الازل - س قده.

(٢) لان من يقول: بعدم تناهى الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غيرمسبوق بحادث ما ؟ وبعبارة اخرى اوضح : ان عنيتم بكونه غيرمجامع لحادث ما فهو ممنوع وانما استعمل السابق والمسبوق باعتبار خواتم العدمات لاباعتبار فواتحها المقارنة. - س قده

(٣) وعلى العبارة الاوضح : ولايكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذى هذا العدم عدمه او الحادث المتأخر عنه من جانب مالايزال - س قده.

فلایلزم من صحة هذا ، اجتماع الاعدام فی الازل ، فان معنی کون الشیء ازلیا(۱) کونه غیرمسبوق بالغیرمطلقا ؛ واذا کان کذلک فلایلزم من عدم السبق بحادث معین عدم السبق بحادث اصلا لماعرفت انه لایلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم .

---

(۱) وایضا الازل معنی سلبی ای مایجری مجری الوعاء الذی لااول له ، والازلی هو الموجود فیما لااول له اوالواقع فیه ، فلامنافاة بین کون وجود ما ازلیا و عدمه ایضا ازلیا ، اذیصدق ان کلیهما فیما لااول له وهاهنا جواب آخر یظهر منه عدم اجتماع الاعدام فی الازل و هوان الازل لیس وقتا موقوتا اوآنا معیناً لایسع الازلیات واذا صار وعاء للاعدام لایتطرق مقابلها بل لایکون اقل من الزمان الماضی ، فانه اذاقیل کان نوح (ع) فی الماضی لم یناف ان یکون عدمه ایضا فی الماضی ، فاذاکان الازل وسیعا امکن ان یکون فیه الشیء و رفعه بان یکون هذا فی مرتبة منه وذاك فی مرتبة اخری منه.

واذاشئت التفصیل فنقول : ماذکرنا من معنی الازل والازلی بناؤه علی ماهو المشهود من المتکلمین ، والتحقیق ان الازلی ماهو الواقع فی مبدء السلسلة الطولیة النزولیة بحسب تنزل البواطن من غیب الغیوب الی عالم الشهادة والظهور والابدی ماهو الواقع فی منتهی السلسلة الطولیة العروجیة بحسب ترقی الظواهر الی البواطن وباطن الباطن .

وایضا معنی آخر اشمخ : الازلی هوحقیقة الوجود ساقطة الاضافة عن التعینات فی کل العوالم الجبروتیة والملکوتیة والناسوتیة اولا قبل التجلی علیها والابدی هو هی ، ساقطة الاضافة عنها آخرا عندالطمس الصرف والمحق المحض للتعینات بتجلی الواحد القهادعلیها.

اذاعرفت هذاعلمت : ان لامنافاة بین کون الاعدام فی الازل والاکوان فی الماضیات غیر منقطعة کمالیعدم الکل فی الابدوالاکوان فی المستقبل غیرمتناهیة ، وذلك لان عدمها برجوعها الی الله (تعالی) فی السلسلة الطولیة ،فالمبدء یطلب من مبادی السلسلة النزولیة والمعادیترقب من بواطن السلسلة الصعودیة ، فانه غایة الغایات والغایات یتحول الیها بالترقیات الطولیة ای التوجه الی العوالم الغیبیة فالمترقیات غیر المتناهیة فی السلسلة العرضیة فی ازمنة غیرمتناهیة بتحولات غیرمتناهیة لهاوصولات غیرمتناهیة الی غایات باضافات غیرمتناهیة، ولکن تتناهی جمیعا طولا الی الله غایة الغایات ومنتهی الطالبات «ان الی ربك الرجعی» «والیه المنتهی» . س قده ،

واما الجواب عن الطريق الثاني فبأن يقال : ان مسمى الحركة والحوادث - وهو القدر المشترك بين جميع الافراد - اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك ، فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل اولا يجوز فنختار حينئذ حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة، ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات اوالحوادث ، وانما يكون ذلك لازماً ان لو كان هو الاول، واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الازل . قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لانسلم (١) فان الحق على ماقررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى مالا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابداً (٢-٣) ، وفيه نظر فلا تذهل .

وايجاب عن الوجه الثاني - الذي يبتني فيه حكم الكل على حكم كل واحد - فقد عرفت فساده ، الا ان يقرر كما قررناه (٤) و هو منقوض الآن بقولنا : كل ممكن ماعدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، فانها لايمكن وقوعها دفعة؛ لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محلّه واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع .

---

(١) فان الازل ليس حداً محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك - س قده.

(٢) اشارة الى ماذكره قبل ذلك ان ما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الاذكياء من ان طبايع الانواع قديمة والماهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح - س قده.

(٣) لعل وجهه ان القدر المشترك كلي لاوجود له الاوجود الافراد - ط مدظله .

(٤) من ان الكل ليس بقديم لانه حادث ، اذ لاوجود له على حدة ولا في الجزء ، بخلاف الكلي الطبيعي فانه وان ليس له وجود على حدة الا انه له وجود بعين وجود شخصيته ، اذ تحقق الطبيعة بتحقق فردما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ، ويشير الى هذا التقرير بقوله «وهو الاصل» - س قده.

ویجاب بجواب آخر وهو الاصل فی هذا الباب و ذلك ان الحوادث الماضية لايمكن ان يكون لها كل مجموعی ابداًليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم اوغير مسبوق ، لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لاكل له اصلا ، فلايصح الحكم عليه،بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الاواحداً اومتناهياً.

الحجةالثانية لهم فی اثبات حدوث العالم : ان الحوادث في الازل لو كانت غيرمتناهية لزم ان يكون وجودكل واحد منها يتوقف على انقضاء مالايتناهی من الحوادث، وكلّما يتوقف وجوده على انقضاء مالايتناهی فوجوده محال، ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجودكل منها محالا ، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف؟ ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذی يفرض عندكونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا، فالممتنع من التوقف على غيرالمتناهی مايكون الشیء متوقفاعلی مالايتناهی ولم يحصل بعد ، وظاهرأن الذی لايكون وجوده الابعد وجود ما لايتناهی فی المستقبل لايصح وقوعه ، فاما فی الماضی فلم يكن وقت اوحالة كان فيها غيرالمتناهی الذی يتوقف عليه حادث معدوماًفحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث ، اذما من وقت يفرض الأوكان مسبوقاً بما لايتناهی ولايأتی مما يتوقف على حركات الأويتوقف على مالايتناهی وان عنيتم بهذا التوقف انه لايقع شیء من الحوادث الآ بعدما لايتناهی فهونفس محل النزاع ، فان الخصم مذهبه انه لايقع حادث الاوتسبقه حوادث لاالی بداية ولايصح وقوعه الاهكذا ، فكيف يجعل محل النزاع منتجاً لنفسه؟ فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها اواثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول، وهومن جملة المغالطات المذكورة فی المنطق .

وبالجملة :فالتوقف المذكوران جعل بالمعنی الاول العرفی فالملازمة ممنوعة، وان عنی به المعنی الثانی فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه .

الحجة الثالثة أنّ الحوادث الواقعة فی الزمان الماضی لها آخر، وكل ماله آخر فهومتناه ينتج ان الحوادث الواقعة فی الماضی متناهية أما بيان الصغری فلان الآن الحاضر آخر مامضی واما بيان الكبری فظاهر .

والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم «ان الآن آخر مامضى»؟ ان عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شيء من الزمان اصلا ، منعنا الصغرى ، فانّ مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لاتتناهى وان عنيتم بهأنه آخر مامضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلايلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى - ان كل ماله ماله آخر فهو متناه ـ ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريدبما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا : الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها ، لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها ، بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلايضر ماذكروه .

الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد : انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم اخذنا بناقص سنة وهو من العام الماضي على الازل جملة ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على مايشبهه و يقابله من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر اولا تنقص، فان لم تنقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهولامع غيره ، وكلاهما محالان ، وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لابد أن تكون متناهية ، فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل ، وذلك هو المطلوب .

والجواب : ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة ، والامور المعدومة لاكل لها فيكون فرض اجتماعهما في الازل محالا ، وحينئذ لايلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لماعرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لايمكن وقوعها في الوجود الاشيئا فشيئا .

الحجة الخامسة : انّ الواجب لذاته لوكان علة تامة لوجود العالم (١) ومعلوم

---

(١) اعلم ان بعض المتكلمين قالوا: ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حذرا ←

انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه ـ فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ، ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساوياً للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب : ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين ، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة ، بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك، لاان ارتفاع المعلول اوجب ذلك ، فاتضح الفرق بين اللزومين .

الحجة السادسة ما ذكره «صاحب المطارحات» نيابة عن المتكلمين فقال: النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة ، فذلك المجموع اما ان يكون حادثا اوغير حادث، ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ماذهبتم اليه ، ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لامحالة فمجموع النفوس

← من القدم، ولم يدروا ان الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي من ان الواجب تام وفوق التمام وانه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته ولم يعلموا ان ماقالوا بمنزلة ان يقولوا : انه ليس غنيا كافيا في ايجاد العالم بل يحتاج الى وجود شيء به يصير فاعلا بالفعل ولوالى مضي اوقات مقدرة غير متناهية ، فانظروا الوقاحة ، وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع انه بلا جامع، فان زيداً مثلا يحتاج الى اشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب علة تامة له من نقص ذلك المعلول ومع ذلك لايحتاج الواجب تعالى في ايجاد زيد الى غيره ، فانه يخلق جميع مايتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه

واما العالم فلا يشذ منه شيء ممكن وجميع مايفرض انه ممايتوقف عليه العالم غيره (تعالى) داخل فيه ، فلا يتوقف الاعلى الواجب وصفاته ، وجميع صفاته عين ذاته ، فاذا قيل هل يكفي ذاته في ايجاد العالم باجمعه ام لا ؟ وهل هو غني عما سواه في ايجاده ام لا ؟ وهذا منفصلة حقيقية ذات جزئين ولا جزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثاني الاعلى الوقاحة ، واى [illegible]احة !؟ وصاحبها على شفا جرف هار «فانهار به في نار جهنم» ، وكيف يساوق العلة و المعلول والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المصنف (ره) مرارا ـ س قده.

الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث ، و اذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية ، فان الحوادث لولم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لايكون قبلها نفس اخرى، وحينئذ يلزم ان لايكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ماعرفت فالحوادث لامحالة لها بداية وذلك هو المطلوب .

و اجاب عنه من وجوه :

الاول : ان ذلك المجموع الذى اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لايلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية، لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحدة اليه يحصل له مجموع آخر مغاير(١) للمجموع الاول، والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وان كان لها الآن مجموع الآانه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ماكان بسبب حدوث النفوس في كل وقت، وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لايزال يتبدل ذلك المجموع الى مالايتناهى، وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا ، (٢) فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعاً فان ذلك المجموع لامحالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذى كان قبل الزيادة وهذا لايدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ماكان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ، ولايلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لايحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ، ولايدل

---

(١) و الحاصل ان المجموع مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع كواحد من آحاد الكائنات، فكما لايلزم من حدوث كل واحد من الاحاد تناهي الكل كذلك لايلزم من حدوث كل مجموع تناهي المجموعات- س قده .

(٢) الاان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء ، وكل مجموع من الكائنات متعاقبات الاجزاء ، وهذا أيضاً مسلك في حدوث العالم كما اشار اليه الشيخ محمود الشبسترى في «گلشن راز» بقوله :

جهان كل است درهر طرفة العين　　عدم گردد ولايبقى زمانين ،س قده

على ان لها بداية لايكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال (١) .

و الجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لاكل لها فلايكون لها مجموع حقيقي ، اذلا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها ، وحصرها ، فلايلزم ماذكروه من نهاية الحوادث .

و الجواب الثالث : انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ، ولكن لايلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس ، و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولايوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثاً بعد ان لم يكن ، فلايلزم من تناهيها تناهي الحوادث .

و هذا الجواب سخيف جداً وصدوره عجيب عن باعث حكيم ، فان العناية الالهية (٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعة في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ

---

(١) لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مصدرة « بان قلت » ونحوه فعبر عنها «بالسؤال» ـ س قده.

(٢) اى بوضع غريب ، لايخفى انه لايلزم مع ذلك تناهي النفوس لان غرابة ذلك الوضع لوسلمت فهي بالنسبة الى مافي الدورة الواحدة من الادوار والاكوار «والسماء ذات الرجع» وذات ادوار واكوار غيرمتناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غيرمتناهية مثل انه اتفق في منصف دورة من فلك الثوابت يتفق في المنصف في دوراته الاخرى ـ س قده .

(٣) اجاب (ره) عنه باربعة اجوبة:

احدها ان العناية الالهية تأبى انقطاع هذا النوع الذي هو اشرف الانواع الطبيعية والحال انها قديم وجود ماهو أخس ، منه وفيه ان العناية كما تراعى حال هذا النوع كذلك تراعى حال غيره من المقتضيات والشرائط والعلل المعدة ، ومن الجائز ان يكون استعداد الاوضاع والاحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا موجلا فيوجد النوع ويعيش في الارض بتعاقبه الافراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس وهكذا ، و يكون زمان وجود النوع اكثر من زمان فقده وقد أعطت العناية كل ذى حق حقه .

واما قوله «مع انه يديم ويحفظ وجود انواع هي ادون واخس منها» فكانه يريد به كليات ـــه

نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبائع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع وان لم تجر في جزئياتها المتغيرة وايضاً لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية (١) برقائقها واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت ، وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل* من تجليات الحق الاول الذى كل يوم هو في شأن .

الحجة السابعة ان كل عدد ـ سواء كانت آحادها متناهية اوغير متناهية ـ فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين و يكون نصفها اقل من كلها و كلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهياً واذا تناهى النصف تناهى الكل، وان كانت فرداً فاذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً ، و الزوج كما عرفت متناه ، فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ، ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث .

ـــ العناصر الاربعة عندهم والاجرام العلوية التي ذهبوا الى دوام وجودها وقد عرفت الكلام فيها؛

والثاني جريان قاعدة امكان الاشرف في كليات الانواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الاخس وقد عرفت الكلام فيه.

والثالث ان ثبوت المثل النوعية التي لها عناية بافراد انواعها المادية ينافي خلو الوجود عن كليات انواعها ولو لحظة من الزمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامة وانما هي فواعل تتوقف فعلية تأثيرها على اجتماع شرائطه وتمامية الاستعداد ، ومن الجائز كما عرفت ان يكون في اكثر الاوقات لا في جميعها وعلى نحو المرة بعد المرة لا على نحو الاتصال المداوم على انك قد عرفت الكلام على المثل في ابحاث الماهية من السفر الاول.

والرابع ان تلك الصورة اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول .وفيه انها ليست من الاسماء الكلية بل اسم كوني والاسماء الكونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار ونظيره الكلام في التجليات ـ طمدظله .

(١) اى لما كان موجودات عالمنا الاوفى ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل فعال وجب ان يكون لكل صورة عقلية هناك ظلها هنا وما هناك دائم فظله أيضاً دائم ـ س قده.

والجواب قال «الشيخ المتأله» في المطارحات «انا لانسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان، لما عرفت ان العدد امر اعتباري لاوجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية اوفردية ، ولاقلة ولاكثرة ، ولا مساوات ولا تفاوت فلاكل لها عددي في الاعيان اذلاارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولافي الاذهان ايضاً فان الذهن لايمكنه عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه، وعلى تقدير ان يسلّم ان لها عدداً فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجاً او فرداً فان الزوجية و الفردية و التساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لامن خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهياً لانتقاض هذه القاعدة بالمآت غير المتناهية التي هي اقل من الالوف غير المتناهية ، وكذلك مقدورات الله (تعالى) عند المتكلمين اقل من معلوماته، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيها.

اقول في هذا الجواب وجوه من النظر .

منها ان الحكم بان العدد غير موجود على اطلاقه غير صحيح ، وهذا «الشيخ» انما حكم باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والتشخص ـ كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية عنده ، ولما كان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لامحالة اعتباري فالعدد اعتباري . واما نحن فقد اقمنا البرهان عن ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعنده التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة ، فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بأن العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات .

---

(١) بل حكم بها لاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هو مذاق العرفان ولان العدد ليس الاتكرار الواحد لابشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لايكثر الشيء ـ س قده.

ومنها انه هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة غير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غيرقابل للقسمة الى الزوجيةوالفردية والمساواة واللامساواة ، كيف وهذه الصفات تعرض اولاو بالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر .

ومنها ان غير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهوغير المتناهي اللايقفى وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي العددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا . كان او مجتمعا ،والتفاوت انما يجوز في غيرالمتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عندالحكماء للانصاف المتداخلة غيرالمتناهية و الارباع المتداخلة غيرالمتناهية ، والثانية نصف الاولى .

تذكرة مشرقية ــ واعلم انا قداشرنا سابقاً الى ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود و ان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعته حكماً وجودياً غير احكام الاحاد، فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بوجود واحد بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا او كذا ،نعم للذهن ان يعتبر جملة منها ، وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذا الذهن لايقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور غير المتناهية ، وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولايلزم منه لايتناهى ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها .

وهيهنا نكتةــ وهي : انك ستعلم ان كثيراً من النفوس ـ وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال : وضرب منها ـ وهي الناقصة الشقية ـ تهوى الى الجحيم ولاتصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء «كاسكندر» وغيره حتى « الشيخ الرئيس» ايضاً في بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة لاتبقى بعد البدن ، وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب اخرى منها متفرقة في

في طبقات النشاةالآخرة ، وعلى هذافلاجمعية لها(١) في مكان يحويها اوزمان يحيط بها اوفي رباط عقلي يجمعها **نكتة اخرى** : ان الجملتين اذاترتبتا ترتباً وضعياكما في المقادير اوعقلياً كمافي العلل والمعلولات فلكل منهما اتساق وانتظام بين آحادها، فاذا لوحظ الاول من آحاداحديهما بازاء الاول من آحاد الاخرى تتطابق بقيةالآحاد من غيران يحتاج العقل الى ملاحظةكل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية ، بل يكفى الملاحظة الاجمالية وامافي غيرالمرتبة اوفي الامور الاعتبارية المحضةفلايكفى الا تطبيق الجميع واحداً واحداً معمايحاذيها على التفصيل ، والعقل لايفى به .وقد شبه بعضهم الجملتين الاولين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبدأهما والثانية بالحصيات المتفرقة المجتمعة من غيرترتيب ، فلايجرى البرهان الافي الامور الموجودة المترتبة ، فاندفع ماذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف وغيرهما تارة من جهة الهدم والنقض ، وتارة من جهة الاثبات والابرام لوجوده .

اولها في الحوادث على مدرك الفلسفة (٢) و ثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بأن وجودالفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضاً فقط بان وجوده (تعالى) من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الا زماننا وخامسها نقضاً بأن معلومات الله ازيد من مقد وراته لا حاطة الاول بالمحالات ايضاً مع عدم تناهيهما والدليل يعطى امتناعه . وسادسها نقضاً باشتمال كل موجود على صفات غيرمتناهية كلزوم امرولزوم لزومه وهكذا وغيره من النسب المتضاعفة وسابعها بمنع جوازالتطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بمالايتناهى .

بحث و تحصيلـ قال بعض الازكياء الحق ان العددغيرالمتناهي بالفعل مطلقامحال

---

(١) «تحسبهم جميعاوقلوبهم شتى» ولاجمعية لهؤلاء مع الاولين المقربين لعدم السنخية بينهم و هـذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لاكل لها او اذلا ارتباط بينها ـ س قده .

(٢) هذا على تقدير النقض و اما على تقدير الاثبات فلا حاجة الى هذا القيد كما لايخفى ـ س قده.

سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا ، وذلك‌لانه لوتحقق امورغير متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (۱) بعد اسقاط واحد و هذا الباقى على مايبقى منه بعد اسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود فى الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ، فلا يلزم الترتيب الواقعى الكافى للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت‌اذاوجدكثير كالعشرة مثلافلاشك انه‌يوجدفيه التسعة‌والثمانية والسبعة،والتسعةمن‌حيث‌انها تسعة واحدة لهاجهة وحدة وان لم‌يعتبرها العقل،ويكفى للتطبيق تدبر انتهى» كلامه.

اقول: فيه اما اولا فلماعلمت ان معنى وجود الكثرة وجودات‌آحادها لاان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ، ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هى نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هى نفس مادتها بعينها كما ان‌فعلية الهيولى نفس قوتهاواستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلى من غير ان يكون لها مطابق خارجى فليس لهاتوقف على شىء فى‌الواقع اذمالاتحقق له فى الخارج (۲) لاتوقف له على غيره .

واماثانياً فهب ان للعشرة وجوداً ولها توقفاً وحاجة الى ماهوجزء لها فلاتسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها ، اذلارجحان لتسعة و واحدة على ثمانية واثنين اوسبعة وثلثة اوستة واربعة اوخمسة وخمسة ، فلااختصاص للتسعة فى‌ان تكون محتاجاًاليها اولادون غيرها، بل‌الحق كماذكره«الشيخ» فى‌الهيآت «الشفاء» ان‌لاتوقف

---

(۲) هذانظير شبهة ماقبل‌المعلول الاخير ـ س‌قده.

(۳) لعلك تقول هذاوكذا قوله «فهب‌ان‌للعشرة وجوداً» منافيات لمامر فى الرد على الشيخ المثالة من‌ان‌العدد موجود فنقول مرادهمناك ان‌وجود العدد وجودات ، وحمل كلام الشيخ ـ كما صرح به ـ على ان لاوجود له اصلا لان الوحدة التى هى مادة العدد اعتبارية عنده ، و الدليل على هذا التوفيق قوله (ره) انه ماهية ضعيفة الوجود صورتهـا هى نفس مادتها ـ س‌قده.

للعدد الآعلى الوحدات لاغير .

واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لاتوقف لهاعلى تسعة مخصوصة ، اذيتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذباسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة ، فهناك عشرة تسعات لارجحان بشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدءاً لوجود العشرة، فيلزم في اعتباراي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلامرجح ولابدّ في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كمالايخفى على المتدبر .

الحجة الثامنة ان العالم بجميع مافيه ممكن الوجود وكل ماهوموجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث ، وذلك لان كل ، ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثير المؤثر لايخلومن اقسام ثلثة : لانه اما ان يكون في حال وجوده اوفي حال عدمه اولافي حال وجوده ولافي حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجادالموجودوتحصيل الحاصل والثاني ايضاً محال لكونه جمعاً بين الوجود والعدم وهومحال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لافي حال الوجود ولافي حال العدم ، وذلك هوحال الحدوث (۱) فكل ماله مؤثر فهوحادث فالعالم حادث .

والاولى (۲)ان تقرر هكذا تأثير المؤثر اما حال عدمه اوحال حدوثه اوحال بقائه ، والاولان يفيدان الدعوى ، والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهومحال.

والجواب انانختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجادللموجود اوابقاء للباقي قلنا ليس الامركذاك وانماكان كذلك لوكان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً

---

(۱) اى التأثير في آن هومفصل بين زماني الوجود والعدم وهوطرف الحدوث لانهو الوجود بعدالعدم كما ان البقاء هوالوجود بعدالوجود ، فالتأثير في الوجود الموصوف بيعدية العدم وهوالوجود في اول الحال لاثاني الحال ، اذيلزم تحصيل الحاصل فلولا الحدوث في الاثر لم يتحقق تأثيرفيه ، وقدمر في اوائل السفر الاول مايتعلق بالمقام ـ س قده

(۲) وجه الاولوية ان فيما قرروه اثباتا للواسطة بين الوجود والعدم ـ طمدظله.

وبقاء مستأنفاوليس كذلك(١) بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل (٢)فی شیء عبارة عن كونه تابعاً له فی الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذی يدل علی ان التأثير يجب ان يكون فی حال الوجود وجوه :

احدها انه لوبطل ان يكون التأثير فی حال الوجود وجب ان يكون امافی حال العدم ، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع اولا فی حال الوجود ولافی حال العدم ، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضاً باطل كما عرفت .

وثانيها ان الامكان فی كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بانه امكن فاحتاج فلولم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب فی الماهيته او تخلف المعلول عن العلة التامة .

وثالثها انمن احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالی زائدة علی ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياهافهی مادة النقض عليهم .

ورابعها انه لو استغنی الممكن فی حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباری لم ينعدم العالم، ولزمهم ايضاً ان لاينعدم شیء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع، لكن بعضهم التزموه وقالوافی انعدام العالم انه تعالی يخلق الفناء ، والا ولی لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الآنات وان ، للجسم اكوانا دفعية انه (تعالی) يحدث فی كل آن (٤) عالماآخر .

وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث فی الاعدام الا زلية الی العلة ، اذا الممكن كما لايوجد بنفسه لاينعدم بذاته فليازم عليهم اعدام المعدوم .

---

(١) اذالجعل التركيبی باطل فی الذاتيات ــ س‌قده

(٢) ای التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتشأن الفاعل بشؤنه الذاتية ــ س‌قده

(٣) و يستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم فی القول بتعاقب الامثال ان يكون للجسم فی كل آن ذات مباين شخصاً لمافی الان السابق عليه والضرورة تدفعه ــ طمدظله.

(٤) فلابقاء حتی يستغنی فی البقاء لكن الاكوان الدفعية وتتالی الآنيات والانات باطلة والحق هوالتجدد علی سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كمامر ــ س‌قده .

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهی ان ماسوی الله (تعالی) اما مجرد واما جسم اوجسمانی ، والاول وجوده محال لانه لووجد لکان مشارکاله تعالی فوجب ان یمتاز عنه بفصل فیترکب الواجب تعالی ، هذا محال واماالثانی فهو حادث لامحالة لان کل جسم اما متحرك او ساکن البتة وکل منهما حادث، اما الحرکة فلان ماهیتها تقتضی المسبوقیة بغیرها ، لانها عبارةعن تغیرحال بعد حال وانتقال من حال الی حال فلوکانت ازلیة لم تکن مسبوقة بالغیرفاجتمع النقیضان الازلیة والمسبوقیة بالغیر،هذا خلف ولانه لوکانت قدیمة لکانت کل دورة من دورات- الفلك مثلا- مسبوقة باخری یکون کل منها مسبوقا بعدم ازلی فاجتمعت الاعدام فی‌الازل فلم‌یوجد فی الازل‌شیء منها وهوالمطلوب ولانه اما ان یکون فی‌الازل شیء من هذه الحرکات اولا ، فعلی الثانی یتحقق عدم سابق‌علی الجمیع‌وهوالمطلوب ،وعلی الاول یکون‌الحرکةالموجود فی الازل متقدمةعلی جمیع الحرکات فلها بدایة واماالسکون فلانه عبارة عن‌الحصول الثانی فی الحیّز الاول‌وملزوم له والحصول وجودی وقدمه یمنع عدمه لوجوب استناد القدیم الی الواجب الموجب التام ، لکنه مما یجوز (۱) عدمه لجواز الحرکة علی کل جسم لانه ان کان بسیطا تشابهت اجزائه فجاز ان یتلبس کل منها بحیّزالاخر ولایحصل ذلك الا بالحرکة ، وان کان مرکباً امکن الحرکة علی بسائطه وهی یستلزم الحرکة علیه ایضاً .

والجواب بوجوه : **احدها** : ان‌ماذکروه فی نفی المجرد سوی الباری(تعالی) یفید نفی موجود غیره واللازم باطل عندهم وعند غیرهم فکذا ماذکروه .

وثانیها : انه معارض‌بالدلائل القائمة علی‌وجود المجردات والصور العقلیة.

وثالثها ان الوجودات البسیطة قدمرانها متمایزة بالکمال والنقص فی نفس مابه الاشتراك‌من غیرحاجة الی‌ممیزفصلی، وأماما‌اشتهرمن الدفع بأن التجرد امرسلبی

---

(۱) جواز العدم علیه لاینافی القدم الاتری ان‌عدم العقل الکلی جایز مع‌کونه‌قدیما بالزمان ؛ والاخصر ان‌یقول المستدل فیه‌کماقال فی‌الحرکة ان‌السکون اذاکان هو الکون الثانی‌فی‌الحیز الاول‌کان مسبوقا بالغیر لان‌الکون الثانی مسبوق بالکون الاول- س‌قده

والاشتراك فى السلوب لايوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات فى السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشىء لان المجردات لاشبهة فى انها مشتركة فى نحو من الوجود مبائن لوجود الجسمانيات لكن يعبرعنها بعنوان سلبى كما يعبرعن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات، ولا شك أن العلم صفة وجودية عبرعنه بعنوان سلبى فالحق مالوحناك اليه.

ورابعها أن بناء ما ذكروه (١) فى هذه الحجة على ان التجرد ذاتى له (تعالى) اما نوع اوجنس وعلى التقديرين يلزم كونه (تعالى) ذاماهية وهومحال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقدبينا ـ فى اوائل هذا الكتاب ـ انه ليست كليا طبيعيا نوعاً اوجنساً ولاغيرهمن الكليات الخمسة واماالمفهوم الانتزاعى الذى لاوجود له الافى العقل فلاشك انه من الخارجيات دون المقومات.

وخامسها: ان غاية مالزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامى.

وسادسها أن ماهية الحركة ومعناها وان كانت هى المسبوقيه بالغير اوالانتقال من حال الى اخرى فذلك لايستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير، لما علمت مراراً ان ماهية كل شىء لايلزم أن يكون من افرادنفسها، وحمل الشىء على نفسه ضرورى بالحمل الاولى الذاتى لابالحمل المتعارف الصناعى، فتلك الماهية تقتضى ان يكون كل جزئى من جزئياتها مسبوقا بغيرهوايضاً قدعلمت أن مسبوقية الماهية بغيرها لايوجب ان يكون لها اولافرادها بداية لايحصل قبلها.

وسابعها ماقيل: ان ماذكروه يستدعى حدوث كل انتقال جزئى لاحدوث الحركة التوسطية التى تبقى مع انتقالات الجزئية غيرالمتناهية.

وثامنها ماقيل: انه لوسلم ماذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لاعلى حدوث نوعها.

اقول: فى هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندى لان الحركة بمعنى

---

(١) بدليل جعل مابه الامتياز فصلا وهويستدعى مابه الاشتراك الذاتى ـ ره.

التوسط وان حكم عليها فيماله مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيان الآ أنها مع ذلك امرمبهم الوجود في ذاته لابقاء له بحسب نفسه (١) وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى (٢) المفتقرة الى المتممات المنوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لابقاء لها في نفسها ، وهذا وان كان بحثا على السند(٣) لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في الخصوصيات والاشخاص للحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قارّ الذات لكان البحث قوياً وذلك كما علمت منا والحق ان المتكلمين لوامكنهم ان يقولوا (٤) ان كل جسم وجسماني لايخلو في حد نفسه(٥) عن الحوادث وكل مالايخلو في حد نفسه عن الحوادث فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والافلا ، ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ماذهبنا اليه مطابقاً لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة .

---

(١) اذالحدوث لماكان هوالتجدد الذاتي كان البقاء هوالثبات ومعلوم ان التوسط لاثبات له لانه في كل آن في حدين غيرحدى الان السابق وغيرحدى الان اللاحق فهووان كان كالنقطة الآنية كالنقطة السيالة ووعائه الان السيال ـ س قده.

(٢) على طريقة المصنف (ره) من التركيب الاتحادى ـ س قده.

(٣) وقدتقرر في فن المناظرة ان بطلان سندالمنع وهو الدليل الذى يوجه به المنع لايوجب بطلان اصل المنع الذى هوطلب الدليل على مدعى غيرمدلل ، لان للخصم ان يطلب ذلك وان لم يذكرسندا ـ ط مدظله .

(٤) وانى لهم ذلك !! فان الوسط في هذاالبرهان مقيد بقوله : «في حد نفسه» وينطبق على الحركة الجوهرية وينتج الحدوث الزماني الذى قرره هو(ره) ، واما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بل قالوا ان الجسم لايخلوا عن الحوادث ومالايخلوا عن الحوادث فهوحادث ففسدت الصغرى والكبرى جميعا ، ونظيره قولهم : العالم متغيروكل متغير حادث ولوقيدوا التغير بمافي حدنفسه صح القياس وانتج . ط مدظله.

(٥) اى جوهرة وطبعه سيال بمقتضى الحركة الجوهرية ـ س قده

وتاسعها انكون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلي انمايستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لانها تتفق(١) في الحصول في وقت معين وايضاً انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لابمعنى ان الازل زمان معين بل الزمان المعين لم يوجد فيه شيء منها (٢) وظاهرانه لايفيد المطلوب. وايضاً انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قوله يكون «الحركة الموجودة في الازل مقدمة على جميع الحركات فلها بداية» قلنانعم بمعنى أن هذه الحركة الازلية (٣) ليست مسبوقة بحركة اخرى لابمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع ، اذكونها ازلية ينافي ذالك .

ولاصحاب الحدوث حجج، اخرى لولامخافة التطويل لاوردتها مع مايردعليها، والغرض من ايراد ماذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ماقالوا و وجوه الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدرما تفطنا به وسلكنا سبيله ولايحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق اوتقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين ، فان مجرد الكشف غيركاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين .

الفصل (٥)

في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم

قد اشرنا مرارا الى ان الحكمة غيرمخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله ، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي

---

(١) اذالازل ليس وقتامحدوداكمامر .-س قده

(٢) لان السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس زمانامعينا - س قده.

(٣) اي مسمى الحركة كمامر اوالحركة التوسطية على ماقالوا والافكل فرد من الحركة مسبوق بفرد آخر - س قده .

والرسالة فتسمی بالنبوة ، و تارة بطریق السلوك والکسب فتسمی بالحکمة و الولایة وانما یقول بمخالفتهما فی المقصود من لامعرفة لتطبیق الخطابات الشرعیة علی البراهین الحکمیه ولایقدر علی ذلك الامؤید من عندالله ،کامل فی العلوم الحکمیة مطلع علی الاسرار النبویة ، فانه قدیکون الانسان بارعاً فی الحکمة البحثیه ولا حظ له من علم الکتاب والشریعة اوبالعکس ، فالعقل السلیم اذا تأمل تأملا شافیاً وتشبث بذیل الانصاف متبریاً عن المیل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر أن طائفة من العقول الزکیة والنفوس المطهرة - الذین لم یتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلیة وادناس النفسانیة ولم ینحرفوا عن سبیل التقدیس ولم یأتوا بباطل ولا تدلیس وکانوا مؤیدین من عندالله بامور غریبة فی العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غیر سحر وحیل ، ولاغش ولادغل - ثم اصروا علی القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره ، وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته ، وتساقط کواکبه وانکدارها، وطی سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وسیران جبالها ونسفها وبالغوا فی ذلك وتشددوا فی الانکار علی منکر به مع ظهور انه لایضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس (۴) بعد الابدان الشخصیة و اثبات الخیرات و الشرور النفسانیة فی المعاد ولایخل بالشریعة فی ظاهر الامر ، فیجزم لامحالة بانهم ما نطقوا عن الهوی وما اخبروا عن یقین حق واعتقاد صدق .

ثم اذا رجعنا الی البراهین العقلیة التی لاشك ولاریب فی مقدماتها الیقینیة الاضطراریة وجدناها ناهضة علی ان صانع العالم واحد صمد لایعتریه نقص ولاتغیر، ولا انزعاج من حالة الی حالة ، ولافتور فی فاعلیته ، ولا امساك فی فیضه ؛ ولابخل فی

---

(۴) ای یکون المجازاة والمکافات طولیة فلایتوهم الناس نفی المعاد من القول بالقدم والحق انه یضر اذ مع عدم بوار العالم وخرابه لایفهمون المعاد ولایفهمون السلسلتین الطولیة و العرضیة و ان الوصول الی الغایات طولی ، وبتوجه الاشیاء الی العوالم الباطنیة - کما ذکرنا مراراً - سلمناه لکن لانسلم انه لایضر باثبات الصانع ، و الحدوث مناط الحاجة عند الناس - س قده .

احسانه ، ولاتوقف علی ارادة سانحة اوحضوروقت (١) مناسب اوقصدالی تحصیل مصلحة له اولغیره ، فان من قصدفی ایجاد شیء تحصیل مصلحة وان کانت لغیره او ایصال منفعة وان کان الی غیره فهوناقص فی نفسه محتاج فی کماله الی غیره ، لان ذلك التحصیل او الایصال ان لم یکن اولی له من عدمه فلم یقصده ، و ان کان اولی فهوبذلك محصل کمال لنفسه من غیره ، اذبدونه فاقد ذلك الکمال ، فعلم انه تام الفاعلیة تام الارادة لیس فی ذاته قصد زائد اوارادة حادثة ؛ فیجب کونه صانعاً فیّاضاً لـم یزل ولایزال باسطایدیه بالرحمة والعطاء فی الآباد والآزال بلاقصور ، انماالقصورفینا ابناء عالم الدنیاوالاجسام، وسکان قریة الهیولی الظالم اهلها ، وهی دارالزوال والانتقال.

فاذن الجمع بین الحکمة و الشریعة فی هذه المسئلة العظیمة لایمکن الابما هدانا الله الیه وکشف الحجاب عن وجه بصیرتنا لملاحظة الامرعلی ماهی علیه من تحقیق تجددالاکوان الطبیعیة الجسمانیة وعدم خلوهافی ذاتها عن الحوادث ، فالفیض من عندالله باق دائم ، و العالم متبدل زائل فی کل حین و انما بقاؤه بتوارد الامثال کبقاء الانفاس فی مدة حیوة کل واحد من الناس ، والخلق فی لبس وذهول عن تشابه الامثال و تعاقبها علی وجه الاتصال .

ذکر تنبیهی : قال بعض العرفاء فی کتابه المسمی « بزبدة الحقائق » : « قول القائل العالم قدیم بالزمان هوس محض لاطائل تحته ، اذیقال له ماالذی تعنی بالعالم، فاما ان یقول : اعنی به الاجسام کلها کالسماوات والامهات ، اویقول: اعنی به کل موجود سوی الله (٢) فان قال : اعنی به کل موجود ممکن من الاجسام وغیرها کالعقول والنفوس فعلی هذا یکون اکثرالموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غیرمتوقف الوجود علی وجود الزمان ، بـل یکون بـالضرورة سابق الوجود علیه ، فکیف یقال العالم قدیم

---

(١) اومضی اوقات موهومة اومتوهمة غیرمتناهیة لیکون من باب دفع المانع اذلا مانع لحکمه ولاراد لقضائه ــ ره قده.

(٢) المراد بالموجود : الموجود المشهودی وهو الماهیة لاالحقیقی وهو الوجود ، اذرحی السوائیة تدور علی الماهیة فالعالم بهذاالمعنی نشأة الماهیات ــ ره قده.

بالزمان ؟ واکثر موجودات العالم سابق الوجود علی الزمان (۱) . وان قال: اعنی بالعالم الاجسام کلها فلا یجوز علی هذا الوجه ایضاً ، لان معنی ذلک ان الاجسام موجودة منذ قد کان الزمان موجوداً فیکون مشعراً (۲) بأن الزمان سابق علی الاجسام فی الوجود و لیس کذلک، فان الاجسام سابقة الوجود علی الزمان والزمان متأخر الوجود عنها ، و ان کان ذلک بالرتبة والذات» انتهی کلامه.

اقول: لایخفی ما فیه من النظر فان المعیة الزمانیة(۳) بین الشیئین لاینافی التقدم الذاتی لاحدهما علی الاخر لکن بعد النظر العمیق والبحث الشدید یظهر حقیة ما ذکره (۴) هذا العارف، اذا النسبة(۵) بین الزمان والجسم کالنسبة بین الهیولی والصورة

---

(۱) اقول: التغلیب بان واسع والغلبة منوطة باعتبار المتکلم کالقمرین ، وایضاً الزمان فی المفارقات هو الدهر . ان قلت : ماتقول فی قولهم العقول قدیمة بالزمان ؟ قلت : الزمان فیها هو الدهر کمامر ، والدهر روح الزمان کما ان السرمد هو روح الروح و اقول : ایضاً الزمان فیها تقدیری الوجود وهو یکفی فی مقام العبارة ـ س قده.

(۲) اقول : هذا القول الذی جعله معنی قولهم مشعر بهذا ، لاقولهم ان الاجسام قدیمة بالزمان ، ولادلالة لقولهم باحدی الدلالات الثلاث علی سبق الزمان ، بل کلمة الباء للتحیث وباصطلاح الادباء للملابسة مثل ان یقال الانسان مادی ببدنه مجرد بروحه، بالفعل بوجوده، بالقوة بماهیة ، ونحو ذلک فکانه قیل : الاجسام قدیم زماناً وجودها ـ س قده.

(۳) لایخفی انه لم یکن فی کلام العارف المعیة الزمانیة بل سبق الزمان ، فالمناسب له ان یقال : سبق الزمان لاینافی تأخره الذاتی . والجواب ان فی کلام المصنف(ره) ایماء الی عدم دلالة کلامهم علی السبق الزمان ، غایتها المعیة الزمانیة وهی لاینافی التاخر الذاتی الذی اعترف به نفسه ـ س قده

(۴) ای لامعیة زمانیة کمعیة شیئین متباینین لان الزمان والزمانی بینهما اتحاد کاتحاد الهیولی و الصورة ، فکما لایمکن ان یقال علی طریقة المصنف(ره) ان الصورة مثلا قدیمة بمعنی انها موجودة مادامت الهیولی کانت موجودة وانهما قدیمان موجودان احدهما مع الاخر معیته اقترانیة کذلک فی الزمان والزمانی ، وقد فصل کیفیة ارتباطهما بما فصل ـ س قده .

(۵) توجیه حسن لکلامه لکن یبقی علیه ان مقتضی هذا التوجیه امانفی التقدم والتاخر ←

بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات (٤) للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات للصورة، فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها.

ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضاً مادة اخرى فلا يزال الصورة علة لهيولى بالايجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول، فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره، ولاجل ذلك قد نص «زينون الاكبر» حسب مانقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال: «ان الموجودات باقية داثرة، امابقاؤها فيتجدد صورها، واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى» وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معاً.

ثم قال «صاحب الزبدة»: فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذكان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لابد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لايوجد اصلا حيث

← بين الاجسام والزمان نظراً الى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان، وتقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم، لكن هذا العارف ينفي التقدم عن الزمان ويثبته للجسم فقط. ـ طمدظله.

(٤) قداشرنا في مباحث الزمان من السفر الاول ان لكل حركة زمانا يخصه وهو الامتداد يمارض لها القائم بها، وان هناك ازمنة بعدد الحركات، والزمان المعروف الذى هو مقدار الحركة اليومية مقياس اعتبارى لقياس سائر الحركات، فكون الزمان المعروف مشخصاً معناه كشفه عن التشخص واما زمان حركة الجسم في شيء من اعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم وتشخصه، فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهره الذى هو نفس وجوده السيال ـ طمدظله.

يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ، ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطيء خطأ عظيماً فحيث الحق لازمان ولامكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات، فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرّق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزّه الحق عن الشبه ولم ينزّه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات ، وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه، والله (عزوجل) سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا : «ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول» كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلام .

نقد و تحصيل : اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لاشبهة فيه عند العلماء ، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها ، فالمعلول ـ لاجل نقصه وامكانه ـ غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكمالية، ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيراً كثيراً والدليل على ماذكرنا (٥) قوله سبحانه : «هو معكم اينما كنتم» و قوله . «وهو الذي في السماء

---

(٥) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات ، فان فرض كون الشيء واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شيء وعلى تقدير عدم كل شيء ، فاذا فرضنا موجودا ما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ماعداه الا نفسه ارتفع عنه كل شيء ولم يثبت له الا ذاته ، لكن الواجب الوجود بالذات غير مرتفع لانه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عما عداه فهو (تعالى) مع كل شيء لا بمقارنة ـ طمدظله.

اله وفي الارض اله» وقوله : «اينما تولّوا فثم وجه الله » وغير ذلك من الايات القرآنية والاحاديث النبوية .

فاذا تقرر هذا نرجع ونقول: ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتطبيق كما يقوله « المشبهة » ولا على وجه المباينة والفراق كما يقوله «المنزهة» من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء ليعرفوا ان تنزيههم ضرب من التشبيه و التقييد ، لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة و المغايرة ، و قد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات ، وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر ، فهو في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان ، وفي كل مكان وليس في مكان ، بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء .

والحمد لله أولا و آخرا والصلوة على سيدنا محمد و آله الطاهرين

الى هنا تم القسم الثاني من العلم الالهي وبه تم السفر الثالث من

الاسفار الاربعة العقلية ، وقد عنينا بتصحيح الكتاب وتنقيحه

على ماوفقنا به المولى سبحانه، فجاء ـ بحمد الله ـ

على خير مايرجى من الاتقان، خاليا

عن الاغلاط الا ماغفل عنه البصر وحسر عنه النظر

ابراهيم الاميني ١٣٨٩ **فتح الله الاميد**

الفهرس

العنوان	الصفحة
فی تحصیل مفهوم التکلم	٢
فی تحصیل الغرض من الکلام	٥
تمثیل	٧
استشهاد تأییدی	٨
فی الفرق بین الکلام والکتاب والتکلم والکتابة	١٠
فی وجوه من المناسبة بین الکلام والکتاب	١٣
فی مبدء الکلام و الکتاب وغایتهما	١۴
فی فائدة انزال الکتب وارسال الرسل الی الخلق	١٩
فی کیفیة نزول الکلام وهبوط الوحی من عندالله بواسطة الملک علی قلب النبی وفؤاده ثم الی خلق الله وعباده لبروزه من الکتب الی الشهادة	٢٢
انارة قلبیته واشارة نوریة	٢۶
فی کشف النقاب عن وجه الکتاب ورفع الحجاب عن سر الکلام وروحه لاولی الالباب	٣٠
فی تحقیق کلام امیر المؤمنین وامام الموحدین علی (ع) کما وردان جمیع القرآن فی باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء	٣٢
فی بیان الفرق بین کتابة المخلوق وکتابة الخالق	٣۴
فی تحقیق قول النبی (ص) ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعا	٣۶
تذکرة تمثیلیة	٣٩
فی توضیح ماذکرناه وتبیین مااجملناه من کون معرفة لب الکتاب مختصة باهل الله من ذوی البصائر والالباب	۴٠

العنوان	الصفحة
رمز قرآني وتلويح كلامي	«
اشعار تنبيهي	٤٣
في نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة	٤٤
تنبيه واشعار	٤٥
في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها	٤٧
في ذكر القاب القرآن ونعوته	٥٠

الموقف الثامن

العنوان	الصفحة
في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر	
في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول	٥٥
في القول في العناية	٥٥
في مباحث الخير والشر	٥٨
شك وتحقيق	٦٢
في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر	٦٨
في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لاتوجد الا ...	٧٠
في كيفية دخول الشرور في القضاء الالهي	٧٢
في دفع اوهام وقعت للناس في مسئلة الخير والشر	٧٨
في ان وقوع مايعده الجمهور شروراً في هذا العالم قد تعلقت به.. .	٩١
في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية	٩٤
حكمة اخرى	١٠١
في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ...	١٠٦
في بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل مايمكن واشرف ...	١٠٨
في نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته في خلق السموات والارض	١١٨

العنوان	الصفحة
في ذكر انموزج من آثار عنايته في خلق المركبات	١٢٣
في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان	١٢٧
في عنايته تعالى في خلق الارض وماعليها لينتفع بها الانسان ...	١٣٣
في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية	١٣٩
في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه ...	١٤٨
في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء	١٥٨
في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً ...	١٦٠
في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية ...	١٦٩
في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان	١٧١
في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات	١٧٩
في اختلاف الناس في المحبوبات	١٨٤
في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين...	١٨٨
الموقف التاسع	
في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق واول المهويات...	١٩٢
في ان اول مايصدر عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً	٢٠٤
في سياقة اخرى من الكلام لتبين هذا المرام اورده (بهمنيار)	٢٠٧
وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس»...	٢٠٩
في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها	٢١١
وهم وتنوير	٢١٩
في قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب	٢٤٤
اشكال فكري وانحلال نوري	٢٥٤
تبصرة مشرقية	٢٥٧
في نتيجة ماقدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول	٢٥٨

العنوان	الصفحة

تبصرة تفصيلية ٢٦٢
تكميل انحلالي لشك اعضالي ٢٧٦

الموقف العاشر

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي... ٢٨٢
في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي غير ماسلف ٢٧٩
في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة ٢٩٨
في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل وانقطاع الفيض ٣٠٠
في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض البارى وحدوث العالم ٣٢٦